Leibniz

Die Theodicee

2.





Die Theodicee

von

G. W. Leibniz.

Nebst

n Zusätzen der Desbosses'schen Uebertragung

mit Einleitung und Erläuterungen

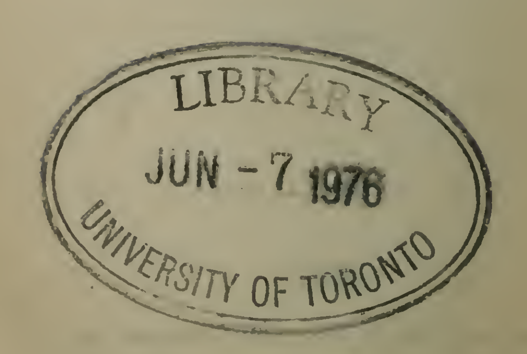
deutsch von

Robert Habs.

Zweiter Band.

Leipzig.

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.


LIBRARY
JUN - 7 1976
UNIVERSITY OF TORONTO

Die Theodicee.

Versuche
über
die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Uebels.

Dritter Theil.

241. So wären wir denn endlich mit der moralischen Ursache des moralischen Uebels fertig. Das physische Uebel, d. h. die Leiden und das Elend, macht uns weniger Schwierigkeiten, da es eine Folge des moralischen Uebels ist. Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis,*) wie Grotius sagt. Man leidet, weil man gehandelt hat, man erduldet Uebles, weil man Uebles gethan hat:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.**)

Allerdings leidet man oft wegen der bösen Handlungen anderer, wenn man aber keinen Antheil an dem Verbrechen hat, so darf man mit Bestimmtheit annehmen, daß diese Leiden uns ein größeres Glück bereiten. Die Frage bezüglich des physischen Uebels, d. h. des Ursprungs der Leiden, hat Schwierigkeiten, die mit denen der Frage über den Ursprung des metaphysischen Uebels,

---

*) Die Strafe ist ein Uebel im Leiden, das wegen eines Uebels im Handeln verhängt wird. Grotius, Vom Recht des Krieges und Friedens, Buch II, Kap. 20, §. 1.

**) Unserer Leiden Ursach'
Sind wir selbst.

für das die Mißgeburten und andere scheinbare Unregelmäßigkeiten im Universum Beispiele bieten, übereinkommen. Man muß jedoch annehmen, daß auch die Leiden und die Mißgeburten in der Ordnung sind, und erwägen, nicht nur daß die Zulassung dieser Mängel und Mißbildungen besser war als eine Verletzung der allgemeinen Gesetze, wie der ehrwürdige Pater Malebranche zuweilen geltend macht, sondern auch, daß selbst diese Mißgebilde nach den Regeln gebildet und den allgemeinen Willensbestimmungen gemäß sind, obgleich wir diese Uebereinstimmung nicht zu erkennen vermögen. So giebt es auch in der Mathematik zuweilen scheinbare Unregelmäßigkeiten, die schließlich auf eine große Ordnung hinauslaufen, sobald man sie völlig ergründet hat. Daher habe ich auch schon oben bemerkt, daß nach meinen Principien alle einzelnen Ereignisse ohne Ausnahme Folgen der allgemeinen Willensbestimmungen sind.[1])

242. Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn ich hier den Versuch mache, diese Dinge durch Vergleiche klarzulegen, die der reinen Mathematik entnommen sind, wo alles geordnet vor sich geht und man Mittel hat, sie durch eine genaue Betrachtung ins Klare zu bringen, durch eine Betrachtung, die uns so zu sagen den Anblick der Vorstellungen Gottes gewährt.*) Man kann eine Aufeinanderfolge oder Reihe von Zahlen aufstellen, die dem Anschein nach völlig unregelmäßig ist, bei der also die Zahlen ohne jeden Schein von Ordnung abwechselnd zu- und abnehmen, und doch wird der, welcher den Schlüssel zu dem Geheimnisse besitzt und den Ursprung und Aufbau dieser Zahlenfolge kennt, eine Regel angeben können, welche, richtig erfaßt, darthut, daß die Reihe völlig regelmäßig ist und sogar schöne Eigenschaften besitzt.**) Noch klarer tritt

*) Zusatz: „Was bei den übrigen Wissenschaften nicht so leicht ist."

**) Zusatz: „Wie die magischen Quadrate zeigen."

das bei den Linien zu Tage: eine Linie kann sich hin und her wenden, nach oben und nach unten laufen, Höcker, Einbiegungen, Unterbrechungen und andere Abwechselungen haben, so daß weder Sinn noch Verstand darin zu finden ist, besonders wenn man nur einen Theil der Linie ins Auge faßt, und doch kann möglicherweise die Gleichung und die Construction derselben angegeben werden, in der dann ein Geometer den Grund und die Angemessenheit aller dieser vermeintlichen Unregelmäßigkeiten finden würde. Und in dieser Weise muß man auch über die Unregelmäßigkeiten der Mißgeburten und andere vermeintliche Mängel im Universum urtheilen.

243. In diesem Sinne kann man den schönen Ausspruch des h. Bernhard anwenden (Ep. 276 ad Eugen. III): „Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid,“ d. h. es gehört zur größten Ordnung, daß zuweilen etwas weniger Geordnetes geschieht. Und man kann sogar sagen, daß diese kleine Unordnung am Ganzen nur scheinbar und auch nicht einmal das ist, wenn man das Glück derer in Betracht zieht, die sich auf dem Wege der Ordnung halten.*)[2])

244. Wenn ich von Mißgeburten spreche, so verstehe ich darunter auch noch viele andere scheinbare Mängel. Wir kennen beinahe nur die Oberfläche unserer Erdkugel und dringen kaum einige hundert Klafter in das Innere derselben ein: was wir aber in dieser Rinde des Erdballs finden, scheint die Wirkung verschiedener großer Erdrevolutionen zu sein. Dem Anschein nach hat der Erdball sich einstens in feurigem Zustande befunden, und die Felsmassen, welche jetzt die Basis der Erdrinde bilden, sind die zurückgebliebenen Schlacken eines großen Schmelzprocesses: man findet in ihren Eingeweiden Metalle und Mineralien,

*) Zusatz: „Denn für diese verwandelt sie sich schließlich in ein Gut.“

die denen, welche aus unsern Schmelzöfen kommen, sehr ähnlich sind, und das ganze Meer mag wohl eine Art oleum per deliquium*) sein, wie ja das Weinsteinöl sich an feuchten Orten bildet. Denn als sich die Erdoberfläche nach jenem großen Brande abgekühlt hatte, fiel die Feuchtigkeit, welche vom Feuer in die Luft getrieben worden war, auf die Erde zurück, wusch deren Oberfläche aus, löste das feste Salz auf, das in der Asche zurückgeblieben war, nahm dasselbe in sich auf und füllte endlich die große Höhlung auf der Oberfläche des Erdballs aus und bildete auf diese Weise den mit Salzwasser gefüllten Ocean.

245. Man muß jedoch annehmen, daß nach dem Feuer die Erde und das Wasser nicht weniger Verwüstungen angerichtet haben. Vielleicht ist die durch die Abkühlung entstandene Kruste, unter der sich weite Höhlungen befanden, eingestürzt, so daß wir nur auf Ruinen wohnen, wie unter andern Herr Thomas Burnet, Hauskaplan des verstorbenen Königs von Großbritanien, sehr richtig bemerkt hat; und außerdem haben verschiedene Sintfluten und Ueberschwemmungen Ablagerungen zurückgelassen, deren Spuren und Ueberbleibsel noch vorhanden sind und zeigen, daß das Meer sich auch an den Orten befunden hat, die heute am weitesten davon entfernt sind. Schließlich aber haben diese Revolutionen aufgehört, und der Erdball hat die gegenwärtige Gestalt angenommen. Moses deutet diese gewaltigen Veränderungen in wenig Worten an: die Sonderung des Lichtes von der Finsternis bezeichnet den durch das Feuer bewirkten Schmelzproceß, die Sonderung des Feuchten vom Trocknen aber die Wirkungen der öftern Ueberschwemmungen. Wer sieht nun aber nicht ein, daß diese Unordnungen die Dinge zu dem gegenwärtigen Zustande geführt haben, daß wir gerade ihnen unsere Reichthümer und Bequemlichkeiten verdanken, und

*) Durch Herabträufeln gebildetes Oel.

daß gerade durch dies Mittel die Erde culturfähig geworden ist? Diese Unordnungen sind in Ordnung übergegangen. Die wirklichen oder anscheinenden Unordnungen, welche wir von weitem sehen, sind die Flecken an der Sonne und die Kometen, wir wissen jedoch nicht, welchen Nutzen sie bringen, noch kennen wir die Regeln, denen sie unterliegen. Es gab eine Zeit, wo auch die Planeten für Irrsterne galten, jetzt hat sich ihre Bewegung als regelmäßig erwiesen: vielleicht ist es ebenso mit den Kometen — die Nachwelt wird es erkennen.

246. Die Ungleichheit der Eigenschaften wird nicht zu den Unordnungen gerechnet, und Herr Jaquelot fragt daher diejenigen, welche möchten, daß alles gleich vollkommen wäre, mit vollem Recht, warum die Felsen nicht mit Blättern und Blüten gekrönt und die Ameisen keine Pfauen seien? Wenn allenthalben Gleichheit herrschen sollte, würde der Arme gegen den Reichen, der Diener gegen den Herrn aufsätzig werden. Die Pfeifen an einer Orgel dürfen ja auch nicht gleich sein. Herr Bayle wird dagegen bemerken, daß zwischen einer Entbehrung des Guten und einer Unordnung und ebenso zwischen der Unordnung bei den leblosen Dingen, die rein metaphysischer Art ist, und der Unordnung bei den vernünftigen Geschöpfen, die im Verbrechen und im Leiden besteht, ein Unterschied sei. Er hat Recht, wenn er sie so von einander sondert, aber auch wir haben Recht, wenn wir sie mit einander verbinden. Gott vernachlässigt die leblosen Dinge durchaus nicht: dieselben haben kein Gefühl, aber Gott fühlt für sie. Er vernachlässigt auch die Thiere nicht: dieselben haben keinen Verstand, aber Gott hat Verstand für sie. Er würde sich den geringsten Fehler am Universum zum Vorwurf machen, wenn derselbe auch von niemand bemerkt werden würde.[3])

247. Wie es scheint, billigt es Herr Bayle durchaus nicht, daß man die bei den leblosen Dingen möglichen Unordnungen mit denen in Parallele stellt, welche den

Frieden und das Glück der vernünftigen Geschöpfe stören, noch daß man die Zulassung des Lasters zum Theil auf der Sorge für Vermeidung einer Störung der Gesetze der Bewegung begründet. Man könnte nach ihm daraus schließen (s. Nachgelassene Antwort an Herrn Jacquelot, S. 183), „daß Gott die Welt nur geschaffen habe, um sein unendliches Wissen in der Baukunst und Mechanik zu zeigen, ohne daß seine Eigenschaft der Güte und Liebe zur Tugend Antheil an der Herstellung dieses großen Werkes gehabt habe. Dieser Gott würde nur im Wissen seine Ehre suchen und lieber die ganze Menschheit zu Grunde gehen lassen, als zugeben, daß einige Atome sich langsamer oder schneller bewegten, als die allgemeinen Gesetze es verlangen.“ Herr Bayle würde diesen Einwand nicht erhoben haben, hätte er das von mir aufgestellte System der allgemeinen Harmonie gekannt, dem zufolge das Reich der bewirkenden Ursachen und das der Zweckursachen einander parallel sind, wonach ferner Gott nicht minder der beste Monarch als der beste Baumeister, der Stoff aber so geordnet ist, daß die Gesetze der Bewegung zur bessern Lenkung und Leitung der Geister dienen, und aus dem sich demzufolge ergiebt, daß Gott, wenn man das metaphysische, physische und moralische Gute zusammenrechnet, so viel Gutes erlangt hat, wie überhaupt möglich ist.

248. Aber, wird Herr Bayle sagen, da Gott doch eine unendliche Menge von Uebeln durch ein kleines Wunder abwenden konnte, warum hat er nicht dies Mittel angewandt? Er gewährt den gefallenen Menschen so viel Hilfe, eine kleine, der Eva gewährte Unterstützung dieser Art aber hätte deren Fall verhindert und die Versuchung der Schlange unwirksam gemacht. Wir haben derartige Einwürfe schon zur Genüge durch die allgemeine Erwiderung erledigt, daß Gott kein anderes Universum wählen durfte, da er das beste gewählt und nur die Wunder vollbracht hat, die dabei unvermeidlich waren. Ich hatte Herrn Bayle entgeg-

net, daß Wunder die natürliche Ordnung des Weltalls stören; er erwidert, das sei eine Täuschung: das Wunder bei der Hochzeit zu Kana z. B. habe keine weitere Veränderung in der Luft des Zimmers hervorgebracht, als daß dieselbe statt einiger Wassertheilchen Weintheilchen in ihre Poren aufnahm. Man muß jedoch festhalten, daß, da der beste Plan für die Dinge einmal gewählt ist, nichts mehr daran geändert werden kann.

249. Was die Wunder anlangt, über die ich schon weiter oben einiges gesagt habe, so sind sie vielleicht nicht alle von der nämlichen Art: es giebt deren augenscheinlich viele, die Gott durch die Vermittlung unsichtbarer Substanzen, wie der Engel, bewirkt, welcher Ansicht auch der ehrwürdige Pater Malebranche ist, und diese Engel oder Substanzen handeln dabei nach den gewöhnlichen Gesetzen ihrer Natur, da sie mit feinern und wirkungsvollern Körpern versehen sind, als wir zur Verfügung haben. Derartige Wunder sind nur vergleichsweise und uns gegenüber Wunder, wie ja auch unsere Schöpfungen bei den Thieren für Wunder gelten würden, wenn dieselben fähig wären, Betrachtungen darüber anzustellen. Die Verwandlung des Wassers in Wein könnte ein Wunder dieser Art sein. Die Schöpfung aber, die Fleischwerdung und einige andere Handlungen Gottes übersteigen alle Kräfte der Geschöpfe und sind wahrhafte Wunder oder gar Mysterien. Wenn jedoch die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana ein Wunder ersten Ranges wäre, so würde Gott durch dasselbe vermöge des Zusammenhangs der Körper den ganzen Lauf des Universums verändert haben oder auch wohl genöthigt gewesen sein, abermals auf dem Wege des Wunders diesen Zusammenhang aufzuheben und die bei dem Wunder nicht betheiligten Körper so wirken zu lassen, als ob gar kein Wunder geschehen wäre; und nachdem dann das Wunder vollbracht, hätte er alle Dinge bei den betheiligten Körpern wieder in den Zustand versetzen

müssen, in den sie ohne das Wunder gekommen wären, wonach dann alles wieder in die ursprüngliche Bahn zurückgekehrt sein würde. Dies Wunder hätte also mehr verlangt, als es scheint.[4])

250. Bezüglich des physischen Uebels bei den Geschöpfen, d. h. bezüglich ihrer Leiden, bekämpft Herr Bayle mit großem Eifer die, welche das Verfahren Gottes hinsichtlich dieses Punktes durch besondere Gründe zu rechtfertigen suchen. Ich sehe hier von den Leiden der Thiere ab, da Herr Bayle sich hauptsächlich an die der Menschen hält, vielleicht weil er glaubt, daß die Thiere keine Empfindung haben: denn eben aus der Ungerechtigkeit, die im Leiden der Thiere liegen würde, haben verschiedene Cartesianer beweisen wollen, daß sie nur Maschinen wären, quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est, d. h. weil unter einem Gebieter wie Gott unmöglich ein Unschuldiger elend sein kann. Das Princip ist gut, ich glaube jedoch nicht, daß man daraus die Empfindungslosigkeit der Thiere folgern kann, weil nach meiner Meinung die Empfindung, streng genommen, nicht hinreicht, das Elend zu verursachen, wenn sie nicht von Ueberlegung begleitet ist. Ebenso ist's ja auch mit dem Glücke: ohne Ueberlegung giebt es keins.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!*)

Man kann vernünftigerweise nicht bezweifeln, daß die Thiere Schmerz empfinden, ihre Freuden und ihre Schmerzen scheinen jedoch nicht so lebhaft zu sein wie die des Menschen, denn da sie keine Ueberlegung haben, sind sie weder für den Kummer empfänglich, der den Schmerz begleitet, noch für die Freude, die das Vergnügen begleitet. Die Menschen befinden sich zuweilen in einem Zustande, der dem der Thiere ähnelt, und wo sie beinahe nur aus In-

---

*) O die Ueberglücklichen, die ihre Güter kennen!

stinkt und in Folge der Eindrücke der sinnlichen Erfahrung handeln:*) in diesem Zustande sind ihre Freuden und ihre Schmerzen sehr gering.[5])

251. Doch lassen wir die Thiere bei Seite und kommen wir auf die vernünftigen Geschöpfe zurück. In Bezug auf diese behandelt Herr Bayle die Frage, ob es mehr physisches Uebel oder physisches Gute in der Welt gebe (Antwort a. d. Fragen e. Kleinstädters, 2. Th., Kap. 75). Um diese Frage richtig beantworten zu können, muß man auseinandersetzen, worin diese Güter und diese Uebel bestehen. Ich gebe zu, daß das physische Uebel nichts anderes als Mißbehagen ist, und verstehe darunter den Schmerz, den Kummer und jede andere Art von Unannehmlichkeit. Aber besteht das physische Gute einzig und allein im Vergnügen? Herr Bayle scheint dieser Meinung zu sein, ich bin jedoch der Ansicht, daß es auch in einem mittlern Zustand wie dem der Gesundheit besteht. Man befindet sich ziemlich gut, wenn man kein Uebel erduldet; nicht närrisch sein, ist schon ein Grad der Weisheit:

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse.**)

So ist man schon sehr lobenswerth, wenn man nicht mit Recht getadelt werden kann:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.***)

Und unter diesen Umständen sind alle Empfindungen, die uns nicht mißfallen, alle Uebungen unserer Kräfte, die uns nicht lästig werden, deren Verhinderung aber uns lästig werden würde, physische Güter, selbst wenn sie uns kein

---

*) Zusatz: „[Wie man von den Epileptischen sagt, daß sie wie Schlaftrunkene einhergehen.]"

**) Die erste (Stufe der) Weisheit ist,
Von Dummheit frei zu sein.

***) Wenn ich nicht getadelt werde, ist es mir schon Lobs genug.

Vergnügen verursachen, denn ihr Verlust ist ein physisches Uebel. Auch werden wir das Gut der Gesundheit und andere ähnliche Güter erst dann gewahr, wenn wir ihrer beraubt sind. Und unter diesen Umständen wage ich zu behaupten, daß sogar in diesem Leben die Güter die Uebel überwiegen, daß das Angenehme das Unangenehme übersteigt, und daß Herr Descartes daher mit Recht schrieb (Bd. I, Brf. 9), die natürliche Vernunft lehre uns, daß wir in diesem Leben mehr Güter als Uebel zu eigen hätten.

252. Dazu kommt noch, daß der zu häufige Genuß und die Größe der Vergnügungen ein sehr großes Uebel sein würde. Es giebt ein Vergnügen, das Hippokrates mit der Epilepsie verglichen hat, und Scioppius that ohne Zweifel nur so, als ob er die Sperlinge beneide, um in einem gelehrten, aber mehr als spaßhaften Werke angenehm zu scherzen. Die stark gewürzten Fleischspeisen schaden der Gesundheit und vermindern die Feinheit einer köstlichen Empfindung, und im allgemeinen sind die körperlichen Genüsse eine Art Geistverschwendung, obgleich sie bei dem einen besser als bei dem andern wieder eingebracht werden.[6])

253. Um jedoch zu beweisen, daß das Uebel das Gute übersteige, wird Herr de la Mothe le Vayer citirt (134. Brief), der nicht nochmals auf die Welt kommen mochte, wenn er dort zum zweiten Male die nämliche Rolle spielen sollte, die die Vorsehung ihm das erste Mal aufgezwungen hatte. Ich habe aber bereits bemerkt, daß man sicher den Vorschlag dessen annehmen würde, der mit dem Vermögen, den Faden der Parze wieder anknüpfen zu können, das Versprechen verbände, uns eine neue Rolle zuzutheilen, wenn dieselbe auch nicht besser sein sollte als die erste. Daher folgt aus dem von Herrn de la Mothe le Vayer Gesagten keineswegs, wie Herr Bayle anzunehmen scheint, daß derselbe nicht nochmals nach der schon

gespielten Rolle verlangt hätte, wenn sie neu gewesen wäre.

254. Die geistigen Vergnügungen sind die reinsten und für die Dauer der Freude geeignetsten. Cardanus war, obgleich schon Greis, doch mit seiner Lage so zufrieden, daß er mit einem Schwure versicherte, er möchte nicht mit einem reichen, aber unwissenden Jüngling tauschen. Herr de la Mothe le Vayer berichtet das selbst, ohne ihn zu tadeln. Das Wissen scheint Reize zu besitzen, die von denen, welche sie nicht genossen haben, nicht begriffen werden können. Ich meine damit nicht ein Wissen der Thatsachen ohne deren Gründe, sondern ein Wissen wie Cardanus es besaß, der mit allen seinen Fehlern ein großer Mann war, und ohne dieselben unvergleichlich gewesen sein würde.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.*)

Es ist nichts Geringes, mit Gott und dem Universum zufrieden zu sein, das nicht zu fürchten, was uns bestimmt ist, und sich nicht über das zu beklagen, was uns geschieht. Diesen Vortheil gewährt uns die Kenntnis der wahren Principien, und derselbe ist ganz anderer Art als der, welchen die Stoiker und die Epikuräer aus ihrer Philosophie zogen. Zwischen der wahren Moral und der ihren besteht ein ebenso großer Unterschied wie zwischen der Freude und der Geduld, denn ihre Ruhe stützte sich einzig und allein auf die Nothwendigkeit, während die unsere auf der Vollkommenheit und Schönheit der Dinge, auf unserer eigenen Glückseligkeit beruhen muß.[7])

255. Was aber sollen wir über die körperlichen Schmer=

*) Glücklich, wer die Ursachen der Dinge zu erkennen vermochte!
Der hat alle Furcht und sogar das unerbittliche Verhängnis
Zu seinen Füßen niedergestreckt. (Virgil.)

zen sagen? Können dieselben nicht heftig genug sein, um diese Ruhe des Weisen zu unterbrechen? Aristoteles giebt das zu, die Stoiker aber und sogar die Epikuräer waren anderer Meinung. Herr Descartes hat ihre Ansicht von neuem hervorgeholt: er sagt in dem oben erwähnten Briefe, „daß man sogar bei den traurigsten Vorfällen und den grimmigsten Schmerzen immer zufrieden sein könne, wenn man nur seine Vernunft zu gebrauchen wisse." Herr Bayle erwidert darauf (Antwort auf die Fragen &c., 3. Bd., Kap. 157, S. 991), daß das nichts heiße, das uns damit ein Mittel angegeben würde, dessen Zubereitung beinahe niemand kenne. Ich halte dafür, daß die Sache nicht unmöglich ist, und daß die Menschen mittelst Nachdenken und Uebung wohl dahin gelangen könnten. Denn abgesehen von den wahren Märtyrern und denen, die einen übernatürlichen Beistand empfangen haben, hat es doch auch viele falsche Märtyrer gegeben, die jene nachgeahmt haben, und jener spanische Sclave, der, um seinen Herrn zu rächen, den karthagischen Statthalter tödtete und selbst unter den größten Martern große Freude darüber bezeigte, kann die Philosophen beschämen. Warum sollte man nicht ebenso weit gelangen wie er? Man kann ja auch vom Vortheil sagen, was man vom Nachtheil sagt:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.*)

256. Aber auch noch heut zu Tage geben uns sogar ganze Nationen, wie z. B. die Huronen, die Irokesen, die Galibis und andere amerikanische Stämme eine große Lehre in dieser Hinsicht: man kann nicht ohne Erstaunen lesen, mit welcher Unerschrockenheit und beinahe Unempfindlichkeit dieselben ihren Feinden trotzen, von denen sie bei langsamem Feuer gebraten und stückweis verzehrt wer-

---

*) Jedem kann geschehen, was jedem geschehen kann.

den. Wenn dergleichen Leute diese Vorzüge des Körpers und des Muthes bewahren und damit unsere Kenntnisse verbinden könnten, so würden sie uns in jeder Hinsicht übertreffen,

Extat ut in mediis turris aprica casis.*)

Sie würden uns gegenüber sein, was der Riese gegenüber dem Zwerge, der Berg gegenüber dem Hügel ist:

Quantus Eryx et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.**)

257. Alles, was eine wunderbare geistige und körperliche Kraft bei diesen sich auf ein höchst seltsames Ehrgefühl steifenden Wilden bewirkt, könnte bei uns durch die Erziehung, durch Kasteiungen, durch eine vorherrschende, auf der Vernunft beruhende Freudigkeit und durch eine große Uebung zwecks Bewahrung der Geistesgegenwart gegenüber den zur Aufhebung derselben geeignetsten Zerstreuungen und Eindrücken erworben werden. Man erzählt etwas Aehnliches von den alten Assassinen, den Unterthanen und Schülern des Alten oder vielmehr Herrn (senior) vom Berge. Eine solche Schule — nur für einen bessern Zweck — wäre für die Missionäre gut, die nach Japan gehen wollen. Auch bei den Gymnosophisten der alten Indier fand sich vielleicht etwas Aehnliches, und jener Calanus, der sich zum Schauspiel für den großen Alexander verbrennen ließ, war ohne Zweifel durch große Beispiele seiner Lehrer dazu ermuthigt und durch große Leiden geübt worden, den Schmerz nicht zu fürchten. Die Frauen derselben Indier, die noch heute mit den Leichen ihrer Gatten verbrannt zu werden verlangen, scheinen noch etwas von dem Muthe der alten Philosophen ihres Lan-

*) Wie der sonnige Thurm inmitten der Hütten emporragt.

**) So groß wie der Eryx und groß wie der Athos und der Vater Apenninus, der mit Lust in die Lüfte den schneeigen Scheitel erhebt

des an sich zu haben. Ich erwarte durchaus nicht, daß man so bald einen religiösen Orden gründe zu dem Zwecke, den Menschen auf diese hohe Stufe der Vollkommenheit zu erheben: dergleichen Leute würden den übrigen zu überlegen und der Staatsgewalt allzu furchtbar sein. Da man aber selten in Nothlagen geräth, wo eine so große geistige Kraft erforderlich wäre, so wird man sich schwerlich auf Kosten unserer angestammten Bequemlichkeiten damit versehen wollen, obgleich man dabei unvergleichlich mehr gewinnen als verlieren würde.[8])

258. Aber schon der Umstand, daß man dieses kräftigen Mittels nicht bedarf, ist ein Beweis, daß das Gute das Uebel überwiegt. Auch sagt Euripides:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
Mala nostra longe judico vinci a bonis.*)

Homer und mehrere andere Dichter waren anderer Meinung, und die große Masse stimmt ihnen bei. Das kommt daher, weil das Uebel unsere Aufmerksamkeit weit eher erregt als das Gute: aber gerade dieser Grund bestätigt, daß das Uebel seltener ist als das Gute. Man darf daher den verdrießlichen Ausdrücken des Plinius, der die Natur eine Stiefmutter schilt und den Menschen für das elendeste und eitelste von allen Geschöpfen erklärt, keinen Glauben beimessen. Jene beiden Adjective passen übrigens gar nicht zusammen: man ist nicht sehr elend, wenn man ganz von sich selbst eingenommen ist. Freilich verachten die Menschen die menschliche Natur nur zu sehr, augenscheinlich weil sie keine andern Geschöpfe kennen, die fähig wären, ihre Eifersucht zu erregen; im besondern aber achten sie sich nur zu sehr und sind nur zu leicht mit sich selbst zufrieden. Ich halte es daher mit Meric Casaubonus, der in seinen Noten zum Xenophanes des Diogenes Laertius die schönen

*) Der Güter haben die Sterblichen mehr als der Uebel.

Ansichten des Euripides höchlich lobt und sogar von ihm rühmt, er habe Dinge gesagt, quae spirant *θεόπνευστον* pectus.*) Seneca (Von den Wohlthaten, Buch IV, Kap. 5) spricht mit beredten Worten von den Gütern, mit denen die Natur uns überschüttet hat. Herr Bayle stellt ihm im Artikel Xenophanes seines Wörterbuchs mehrere Autoritäten entgegen und unter andern die des Dichters Diphilos in der Sammlung des Stobäus, dessen Griechisch auf Lateinisch etwa lauten würde:

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.**)

259. Herr Bayle meint, wenn es sich hier nur um das Uebel der Schuld oder das moralische Uebel bei den Menschen handelte, so würde der Proceß bald zu Gunsten des Plinius beendet sein und Euripides seine Sache verlieren. Dem trete ich nicht entgegen: unsere Laster übertreffen ohne Zweifel unsere Tugenden — es ist das die Folge der Erbsünde. Die große Masse übertreibt jedoch die Dinge auch in diesem Punkte, und sogar einige Theologen setzen den Menschen so tief herab, daß sie der Vorsehung des Schöpfers des Menschen unrecht thun. Eben deshalb bin ich auch nicht der Ansicht derer, die unserer Religion eine große Ehre zu erweisen glaubten, indem sie behaupteten, die Tugenden der Heiden wären nur splendida peccata, glänzende Laster. Es ist das ein witziger Einfall des heiligen Augustinus, der in der heiligen Schrift keine Stütze findet und die Vernunft beleidigt. Es handelt sich jedoch hier nur um das physische Gute und das physische Uebel, und wir müssen daher das Glück und das Unglück dieses Lebens näher mit einander vergleichen. Herr

---

*) Welche einen gotterfüllten Geist verrathen.

**) Indem das Schicksal uns aus dem gegebenen Becher zu trinken befiehlt,
Schenkt es dreifaches Uebel uns ein für ein einziges Gut.

Bayle möchte die Werthschätzung der Gesundheit beinahe völlig beseitigen: er vergleicht dieselbe mit den verdünnten Körpern, die man, wie z. B. die Luft, fast gar nicht fühlt; den Schmerz aber vergleicht er mit den Körpern von großer Dichtigkeit, die selbst bei geringem Umfange einen großen Druck ausüben. Aber gerade der Schmerz lehrt den Werth der Gesundheit erkennen, wenn man ihrer beraubt ist. Ich habe bereits bemerkt, daß zu viele körperliche Genüsse ein wahres Uebel sein würden, und es darf auch nicht anders sein: es ist zu wichtig, daß der Geist frei sei. Lactantius (Institutiones divinae, lib. III, c. 18*) hatte behauptet, die Menschen seien so zart und empfindlich, daß sie sich über das geringfügigste Uebel beklagten, als ob dasselbe alle die Güter aufzehre, deren sie genießen. Herr Bayle bemerkt dazu, daß es hinreiche, wenn die Menschen dieser Meinung seien, um daraus zu schließen, daß sie unglücklich seien, da das Gefühl der Maßstab für das Gute und das Uebel sei. Dagegen aber mache ich geltend, daß das augenblickliche Gefühl nichts weniger als der wahre Maßstab für das vergangene und zukünftige Gute und Ueble ist. Ich gebe zu, daß man sich unglücklich fühlt, während man jene schmerzlichen Betrachtungen anstellt, das hindert jedoch durchaus nicht, daß man sich nicht vorher wohl befunden habe, und daß, alles in allem, nicht das Gute das Uebel überwiege.[9])

260. Es nimmt mich durchaus nicht Wunder, daß die Heiden, wenig zufrieden mit ihren Göttern, sich über Prometheus und Epimetheus beklagten, daß sie ein so schwaches Thier wie den Menschen gebildet hätten, und daß sie der Fabel vom alten Silenus, dem Pfleger des Bacchus, beistimmten, der vom König Midas gefangen genommen wurde und demselben als Preis für die Loslassung jene angeblich schöne Sentenz mittheilte: das erste und größte

*) Die göttlichen Einrichtungen, Buch 3, Kap. 18.

Gut wäre, gar nicht geboren zu werden, das zweite aber, möglichst schnell aus diesem Leben zu scheiden (Cic. Tuscul. disputat. lib. I.*). Platon glaubte, die Seelen hätten sich in einem glücklichern Zustande befunden, und mehrere von den Alten, darunter — nach dem Berichte des Lactantius — auch Cicero in seiner Trostschrift waren der Meinung, daß dieselben ihrer Sünden wegen in die Körper wie in ein Gefängnis eingeschlossen worden seien. Sie gaben damit einen Grund für die uns bedrängenden Uebel an und bestärkten ihre Vorurtheile gegen das menschliche Leben, denn es giebt kein schönes Gefängnis. Aber auch davon abgesehen, daß sogar nach der Meinung dieser Heiden die Uebel dieses Lebens durch die Güter des frühern und des zukünftigen Lebens aufgewogen und übertroffen werden, wage ich zu behaupten, daß man bei einer unbefangenen Prüfung der Dinge finden wird, daß das menschliche Leben, im Ganzen genommen, gewöhnlich ganz erträglich ist, und wenn man damit noch die Beweggründe der Religion verknüpft, so wird man mit der von Gott eingesetzten Ordnung ganz zufrieden sein. Um aber über unsere Güter und unsere Uebel richtiger zu urtheilen, wird es gut sein, wenn man das Buch des Cardanus De utilitate ex adversis capienda**) und Novarinis Schrift De occultis Dei beneficiis***) liest.

261. Herr Bayle verbreitet sich auch über das Unglück der Großen, die für die glücklichsten gelten: der beständige Genuß der schönen Seite ihrer Stellung stumpft sie gegen das Gute ab und macht sie für das Uebel um so empfindlicher. Desto schlimmer für sie, wird man sagen; denn liegt die Schuld an der Natur und am Glücke, wenn sie die Vortheile der einen und des andern nicht zu genießen

*) Cicero, Tusculanische Gespräche, 1. Buch.
**) Ueber den Nutzen, der aus dem Unglück zu ziehen ist.
***) Von den verborgenen Wohlthaten Gottes.

wissen? Es giebt jedoch weisere Große, die die ihnen von Gott erwiesene Gunst zu benutzen wissen, sich leicht über ihr Unglück trösten und sogar aus ihren eigenen Fehlern Vortheil ziehen. Herr Bayle beachtet das nicht und giebt lieber dem Plinius Gehör, welcher meint, daß Augustus, einer der vom Glück am meisten begünstigten Fürsten, zum wenigsten ebenso viel Böses wie Gutes empfunden habe. Ich gebe zu, daß derselbe große Ursachen zur Bekümmernis in seiner Familie gehabt hat, und daß ihn vielleicht Gewissensbisse wegen der Unterdrückung der Republik gequält haben, aber ich glaube, daß er zu weise war, um sich wegen des erstern zu betrüben, und daß Mäcenas ihm hinlänglich begreiflich gemacht hat, daß Rom eines Gebieters bedürfe. Wäre Augustus hinsichtlich dieses letztern Punktes nicht bekehrt gewesen, so würde Virgil nie von einem Verurtheilten gesagt haben:

Vendidit hic auro patriam, dominumque potentem
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.*)

Augustus würde dann diese Verse, die von dem einem Freistaate aufgedrungenen Herrn reden, auf sich und Cäsar bezogen haben. Es scheint aber, daß er sie ebenso wenig auf seine Herrschaft bezog, die er mit der Freiheit für verträglich und für ein nothwendiges Mittel gegen die öffentlichen Uebelstände hielt, wie die Fürsten der Jetztzeit das auf sich beziehen, was Tadelndes von den Königen im Telemach des Herrn von Cambray gesagt wird. Jeder glaubt in seinem guten Rechte zu sein. Tacitus, ein unparteiischer Autor, rechtfertigt den Augustus zu Anfang seiner Annalen in zwei Worten. Besser aber als sonst jemand hat Augustus selbst über sein Glück urtheilen können: er scheint zufrieden gestorben zu sein, aus einem

*) Für Geld verkaufte er das Vaterland und drang ihm einen mächtigen Herrn auf,
Um Geld gab er Gesetze und nahm sie wieder zurück.

Grunde, welcher beweist, daß er mit seinem Leben zufrieden war, denn sterbend recitirte er seinen Freunden einen griechischen Vers, der das nämliche bedeutete wie jenes Plaudite*), das man am Schlusse eines gut gespielten Theaterstücks den Zuschauern zuzurufen pflegte. Sueton hat den Vers aufbewahrt:

*Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.***) 10)

262. Aber selbst wenn auch dem Menschengeschlechte mehr Uebles als Gutes zugefallen sein sollte, so genügt es doch hinsichtlich Gottes, daß im gesammten Weltall unvergleichlich mehr Gutes als Uebles enthalten ist. Der Rabbiner Maimonides — dessen Verdienst man keineswegs zur Genüge anerkennt, wenn man von ihm sagt, er sei der erste Rabbiner, der keine Dummheiten vorbringe — hat über die Frage vom Uebergewicht des Guten über das Uebel in der Welt ebenfalls sehr richtig geurtheilt. Er sagt nämlich in seinem Doctor perplexorum***) (Th. 3, Kap. 12): „Im Gemüthe übel unterrichteter Menschen steigen oft Gedanken auf, die jene zu dem Glauben bringen, es gebe mehr Uebles als Gutes auf der Welt, und in den Dichtungen und Liedern der Heiden findet man es häufig als ein Wunder betrachtet, wenn etwas Gutes geschieht, während die Uebel gewöhnlich und stetig sind. Dieser Irrthum hat sich nicht nur der großen Masse bemächtigt, sondern auch die, welche für weise gelten wollen, sind darin verfallen. Ein berühmter Autor, Namens Alrasi, hat in seinem Sepher Elohuth oder Gottweisheit neben vielen andern Verkehrtheiten auch diese aufgenommen, daß es mehr Uebel als Güter gebe, und daß bei einem Vergleiche der Erholungen und Freuden, die der Mensch in Zeiten

*) Klascht Beifall!
**) Klatscht Beifall und pocht alle vor Vergnügen.
***) Der Lehrer der Verwirrten.

der Ruhe genießt, mit den Schmerzen, Qualen, Unruhen, Mängeln, Sorgen, Trübsalen und Kümmernissen, mit denen er beladen ist, sich ergeben werde, daß unser Leben ein großes Uebel und eine wahre Pein sei, die uns zur Strafe auferlegt ist.“ Maimonides fügt hinzu, dieser grobe Irrthum stamme daher, daß die Menschen sich einbilden, die Natur sei einzig für sie geschaffen worden, und alles für nichts achten, was von ihrem Selbst verschieden ist, woher sie dann schließen, wenn etwas gegen ihren Wunsch geschieht, daß alles in der Welt schlecht gehe.[11])

263. Herr Bayle behauptet, diese Bemerkung des Maimonides verfehle das Ziel, weil es sich hier um die Frage handle, ob bei den Menschen das Uebel das Gute überwiege. Bei Erwägung der Worte des Rabbiners finde ich jedoch, daß er die Frage allgemein gefaßt und diejenigen hat widerlegen wollen, welche dieselbe durch einen einzelnen Grund entscheiden, den sie von den Uebeln des Menschengeschlechts hernehmen, als ob alles des Menschen wegen geschaffen wäre: auch scheint der Autor, den er widerlegt, ebenfalls von den Gütern und den Uebeln im allgemeinen gesprochen zu haben. Maimonides sagt mit Recht, wenn man die Kleinheit des Menschen dem All gegenüber erwöge, so würde man klar und deutlich einsehen, daß das Ueberwiegen des Uebels, wenn es sich auch bei den Menschen fände, deshalb doch weder bei den Engeln, noch bei den Himmelskörpern, noch bei den Elementen und den unbeseelten Mischungen, noch bei mehreren Thierarten vorhanden zu sein brauche. Ich habe schon an anderer Stelle gezeigt, daß man, wenn man die Zahl der Verdammten größer annimmt als die der Geretteten — eine Annahme, die jedoch durchaus nicht die Gewißheit für sich hat*) — wohl zugeben dürfte, daß es in Be=

*) Zusatz: „Da wir den künftigen Zustand der Menschheit nicht kennen.“

zug auf das Menschengeschlecht, welches uns bekannt ist, mehr Uebles als Gutes gebe. Dabei habe ich aber auch zugleich zu bedenken gegeben, daß das kein Hindernis dafür sei, daß es nicht bei den vernünftigen Geschöpfen im allgemeinen unvergleichlich mehr Gutes als Uebles gebe, und daß der Gottesstaat, der alle Geschöpfe Gottes umfaßt, nicht der vollkommenste Staat sei, da man bei Berücksichtigung des metaphysischen Guten und Uebeln, das sich bei allen mit Einsicht begabten oder nicht begabten Substanzen findet und, in dieser Ausdehnung genommen, auch das physische Gute und das moralische Gute umfassen würde, sagen muß, daß das Universum, so wie es wirklich ist, das beste von allen Systemen sein muß.[12])

264. Uebrigens will Herr Bayle nicht, daß bei der Betrachtung unserer Leiden auch unsere Schuld in Rechnung gestellt werde. Er hat Recht, wenn es sich einfach darum handelt, diese Leiden abzuschätzen, anders aber ist es, wenn man fragt, ob dieselben Gott beizumessen sind, was der hauptsächliche Gegenstand der von Herrn Bayle gemachten Schwierigkeiten ist, wenn er die Vernunft oder Erfahrung der Religion entgegenstellt. Ich weiß, er pflegt zu behaupten, es führe zu nichts, wenn man auf unsern freien Willen zurückgehe, da seine Einwürfe auch darzuthun suchen, daß der Mißbrauch der Willensfreiheit ebenfalls auf Gottes Rechnung gesetzt werden müsse, der denselben gestattet und dazu beigetragen hat; auch stellt er den Grundsatz auf, daß man wegen einer Schwierigkeit mehr oder weniger ein System nicht fallen lassen dürfe. Er bringt das hauptsächlich zu Gunsten der Methode der Rigoristen und des Dogmas der Supralapsarier vor, denn er meint, daß man sich wohl an deren Ansicht halten könne, obgleich sie alle Schwierigkeiten unvermindert läßt, weil die übrigen Systeme, obschon sie einzelne von jenen Schwierigkeiten lösen, doch nicht alle beseitigen können. Ich meine, daß das von mir dargelegte wahre System allen

genugthut: aber wenn das auch nicht der Fall wäre, so könnte mir doch jener Grundsatz des Herrn Bayle nicht behagen, und ich würde immer ein System, das einen großen Theil der Schwierigkeiten beseitigte,*) dem vorziehen, welches gar nichts leistete. Die Erwägung, daß beinahe alles Unglück der Menschen eine Folge ihrer Schlechtigkeit ist, zeigt wenigstens, daß sie kein Recht haben, sich zu beklagen. Keine Gerechtigkeit braucht sich wegen des Ursprungs der Bosheit eines Verbrechers zu bemühen, wenn es sich einfach darum handelt, ihn zu strafen: etwas anderes ist es, wenn es sich um die Verhinderung des Verbrechens handelt. Man weiß sehr wohl, daß das Temperament, die Erziehung, der Umgang und oft sogar der Zufall, großen Antheil daran haben — aber ist der Mensch deshalb weniger strafbar?[13])

265. Allerdings bleibt noch eine andere Schwierigkeit zu lösen: denn wenn Gott auch nicht verpflichtet ist, den Bösen wegen ihrer Bosheit Rede zu stehen, so scheint er doch sich selbst und denen, die ihn ehren und lieben, eine Rechtfertigung seines Verfahrens bezüglich der Zulassung des Lasters und des Verbrechens schuldig zu sein. Indessen hat Gott dies bereits gethan, so weit es für uns hier auf Erden nöthig ist, denn indem er uns das Licht der Vernunft gab, hat er uns ein Mittel gegeben, allen Schwierigkeiten zu begegnen. Ich hoffe dies in der vorliegenden Abhandlung gezeigt und den Gegenstand im zweiten Theile dieser Versuche beinahe ganz so weit klargelegt zu haben, wie es mittelst allgemeiner Gründe möglich ist. Da damit die Zulassung der Sünde gerechtfertigt ist, bieten die andern Uebel, welche eine Folge derselben sind, keine Schwierigkeiten mehr, und ich beschränke mich daher hier mit vollem Rechte auf das Uebel der Schuld, um daraus das Uebel der Strafe zu begründen, wie das

*) Zusatz: „Als Staffel zur vollständigen Lösung.“

die heilige Schrift, beinahe alle Kirchenväter und die Prediger thun. Und damit man nicht sage, daß das eben nur per la predica*) gut sei,**) so erwäge man, daß nach den Lösungen, die wir gegeben haben, nichts richtiger und zutreffender sein kann als gerade diese Methode. Denn Gott, der schon vor seinen wirklichen Beschlüssen den seine Freiheit mißbrauchenden und sich sein Unglück bereitenden Menschen unter den möglichen Dingen vorfand, konnte nicht umhin, das Insdaseintreten desselben zuzulassen, weil der beste allgemeine Plan es so verlangte, so daß man nicht mehr mit Herrn Jurieu zu sagen braucht, man müsse wie St. Augustinus lehren und predigen wie Pelagius.[14])

266. Diese Methode der Herleitung des Uebels der Strafe aus dem Uebel der Schuld, die von niemand getadelt werden kann, dient hauptsächlich zur Rechtfertigung des größten physischen Uebels, der Verdammnis. Ernst Sonerus, weiland Professor der Philosophie zu Altorf — einer im Gebiet der freien Reichsstadt Nürnberg errichteten Republik — der für einen ausgezeichneten Aristoteliker galt, schließlich aber als verkappter Socinianer erkannt worden ist, hatte eine kleine Abhandlung mit dem Titel: Beweis gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen geschrieben. Dieser Beweis beruhte auf dem hinlänglich abgedroschenen Satze, daß zwischen einer unendlichen Strafe und einer endlichen Schuld kein angemessenes Verhältnis bestehe. Diese anscheinend in Holland gedruckte Schrift wurde mir mitgetheilt, und ich erwiderte darauf, daß noch eine dem verstorbenen Sonerus entgangene Erwägung anzustellen sei: es genüge nämlich, wenn man sage, daß die Fortdauer der Schuld die Fortdauer der Strafe veranlasse, daß die Verdammten, da sie böse blieben, nicht ihrem Elend ent-

---

*) Für die Predigt.

**) Zusatz: „Wie die Italiener sprichwörtlich vom äußern Schmuck zum Volke sagen."

rissen werden könnten, und daß man daher, um die Fortdauer ihrer Leiden zu rechtfertigen, gar nicht anzunehmen brauche, daß die Sünde durch den unendlichen beleidigten Gegenstand, nämlich Gott, von unendlicher Größe geworden sei — eine These, die ich noch nicht zur Genüge geprüft hatte, um ein Urtheil darüber abzugeben. Ich weiß wohl, daß die gewöhnliche Ansicht der Scholastiker nach dem Meister der Sentenzen dahin geht, daß es im zukünftigen Leben weder Verdienst noch Schuld gebe, ich glaube jedoch nicht, daß diese Meinung für einen Glaubensartikel gelten darf, wenn man sie genau nimmt. Herr Fechtius, ein berühmter Theologe in Rostock, hat sie in seinem Buche über den Zustand der Verdammten sehr gut widerlegt. Sie ist durchaus falsch, sagte er (§. 59); Gott kann seine Natur nicht ändern, die Gerechtigkeit aber ist ihm wesentlich, und der Tod hat die Pforte der Gnade, nicht die der Gerechtigkeit verschlossen.

267. Ich habe auch bemerkt, daß mehrere tüchtige Theologen die Dauer der Höllenstrafen ganz auf die nämliche Weise gerechtfertigt haben, wie ich es oben gethan habe. Johann Gebhard, ein berühmter Theologe des Augsburgischen Bekenntnisses, führt unter andern Gründen (in Locis Theol. loco de Inferno §. 60*) auch den an, daß die Verdammten immer bösen Willen hätten und der Gnade entbehren, die denselben zu einem guten machen könnte. Der Heidelberger Theologe Zacharias Ursinus bringt in seiner Abhandlung De Fide**), nachdem er die Frage aufgeworfen, weshalb die Sünde eine ewige Strafe verdiene, und darauf mit dem gewöhnlichen Grunde: weil der Beleidigte unendlich ist, geantwortet hat, noch den zweiten Grund vor: quod non cessante peccato, non

---

*) In seinen theologischen Beweisquellen, Abschnitt von der Hölle, §. 60.

**) Vom Glauben.

potest cessare poena.*) Und der Jesuitenpater Drexelius sagt in seinem Buche Nicetas oder die besiegte Unenthaltsamkeit (Buch 2, Kap. 11, §. 9): „Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.“**) Den nämlichen Grund erwähnt und billigt er auch in seinem Werke über die Ewigkeit (Buch 2, Kap. 15), indem er sagt: Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.“***) Er giebt damit zu erkennen, daß diese Ansicht unter den Gelehrten der römischen Kirche sehr verbreitet ist. Allerdings führt er noch einen spitzfindigern Grund an, der dem Papste Gregor dem Großen (Dialectik, Buch 4, Kap. 44) entlehnt ist und besagt, daß die Verdammten deshalb ewig bestraft werden, weil Gott vermöge einer Art mittlern Wissens vorausgesehen hat, daß sie immer gesündigt haben würden, wenn sie immer auf Erden geblieben wären. Das ist jedoch eine Hypothese, über die sich vieles sagen ließe. Herr Fechtius führt noch mehrere berühmte protestantische Theologen für die Gebhard'sche Ansicht an, obgleich er auch mehrere nennt, die anderer Meinung sind.

268. Herr Bayle selbst hat mir Aussprüche zweier tüchtiger Theologen seiner Partei geliefert, die dem, was ich oben gesagt habe, ziemlich nahe kommen. Herr Jurieu in seinem Buche über die Einheit der Kirche, das er dem gleichbetitelten Werke des Herrn Nicole entgegenstellte, meint (auf S. 379), „die Vernunft sage uns, daß ein Ge-

---

*) Weil, da die Sünde nicht endet, auch die Strafe nicht enden kann.

**) Es darf nicht auffallen, daß die Verdammten ewig gepeinigt werden. denn sie lästern Gott ohne Unterlaß, und da sie auf diese Weise immer sündigen, werden sie auch immer gestraft.

***) Manche behaupten, was mir nicht mißfällt, daß die Verdammten in der Hölle immerfort sündigen und deshalb immerfort gestraft werden.

schöpf, das nicht aufhören kann, strafbar zu sein, auch nicht aufhören kann, elend zu sein.“ Herr Jaquelot in seinem Buche über den Glauben und die Vernunft meint (S. 220), „daß die Verdammten ewig des Ruhmes der Seligen beraubt bleiben müssen, und daß diese Beraubung wohl der Urquell und die Ursache aller ihrer Leiden sein könne, in Folge der Betrachtungen nämlich, welche diese unglücklichen Geschöpfe über ihre Vergehen anstellen werden, durch die sie des ewigen Glücks beraubt worden sind. Man weiß ja, welche verzehrende Reue, welche Pein der Neid denen verursacht, die sich eines bedeutenden Gutes, einer Ehre beraubt sehen, die man ihnen angetragen hatte, und die sie ausgeschlagen haben, namentlich wenn sie dann andere damit bekleidet sehen.“ Diese Wendung ist zwar von der Ansicht des Herrn Jurieu ein wenig verschieden, beide stimmen aber doch darin überein, daß die Verdammten selbst die Ursache der Fortdauer ihrer Qualen sind. Auch der Origenist des Herrn Le Clerc weicht nicht völlig von dieser Meinung ab, wenn er in seiner Ausgewählten Bibliothek (Bd. VII, S. 341) sagt: „Gott, der den Fall des Menschen voraussah, verdammt ihn nicht deshalb, sondern nur aus dem Grunde, weil der Mensch, obgleich er sich bessern kann, sich doch nicht bessert, d. h. freiwillig seine bösen Gewohnheiten bis an das Ende seines Lebens beibehält.“ Wenn er diese Begründung der Strafe über das diesseitige Leben hinaus fortsetzt, so wird er die Fortdauer der Strafe der Bösen ebenfalls der Fortdauer ihrer Schuld zuschreiben.

269. Herr Bayle behauptet (Antwort u. s. w., Kap. 175, 3. Th., S. 1188), „daß dies Dogma des Origenisten ketzerisch sei, da es lehrt, daß die Verdammnis nicht einfach auf der Sünde, sondern auf der freiwilligen Unbußfertigkeit beruhe“ — aber ist diese freiwillige Unbußfertigkeit nicht eine Fortdauer der Sünde? Jedoch möchte ich nicht einfach sagen: „weil der Mensch, obgleich er sich bes-

sern kann, sich nicht bessert", sondern hinzufügen: weil der Mensch sich nicht der Hilfe der Gnade bedient, um sich zu bessern. Obgleich man annimmt, daß diese Hilfe dann aufhöre, bleibt doch noch nach diesem Leben bei dem sündigenden Menschen, selbst wenn er verdammt ist, eine Freiheit bestehen, die ihn schuldig macht, und ebenso eine in weitem Felde liegende Kraft zur Besserung, obgleich es damit nie zur That kommt. Es steht also nichts der Behauptung im Wege, daß dieser Grad von Freiheit, der der Nothwendigkeit, aber nicht der Gewißheit ledig ist, ebenso wohl bei den Verdammten wie bei den Seligen bestehen bleibt — abgesehen davon, daß die Verdammten keiner Hilfe bedürfen, wie man sie im irdischen Leben braucht, denn sie wissen nur zu gut, was man hier auf Erden nur glauben muß.

270. Der berühmte Prälat der anglicanischen Kirche, der vor kurzem ein Buch über den Ursprung des Uebels veröffentlicht hat, das von Herrn Bayle im zweiten Bande seiner Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters besprochen worden ist, redet äußerst sinnreich über die Strafen der Verdammten. Der Verfasser der Nouvelles de la République des Lettres*) vom Juni 1703 stellt die Ansicht dieses Prälaten so dar, als ob er die Verdammten zu ebenso vielen Narren mache, die ein lebhaftes Gefühl ihres Elends haben, sich aber dessenungeachtet ihrer Handlungsweise rühmen und lieber sein und das sein wollen, was sie sind, als gar nicht sein wollen. Sie lieben ihren Zustand, so elend derselbe ist, wie ja auch die Zornigen, die Verliebten, die Ehrgeizigen, die Neidischen gerade an den Dingen Gefallen finden, die ihr Elend nur noch vermehren. Dazu kommt noch, daß die Gottlosen ihren Geist derart an falsche Urtheile gewöhnt haben, daß sie gar keine andern mehr fällen können und nun, indem sie beständig aus einem

*) Neuigkeiten aus der Republik der Wissenschaften.

Irrthum in den andern verfallen, nicht umhin können, beständig Dinge zu wünschen, die sie nicht zu genießen vermögen, und deren Mangel sie trotzdem in eine unbeschreibliche Verzweiflung stürzt, ohne daß je die Erfahrung sie für die Zukunft klüger machen kann, weil sie durch ihre eigene Schuld ihren Verstand völlig verdorben und zu jedem gesunden Urtheil unfähig gemacht haben."*)

271. Schon die Alten haben begriffen, daß der Teufel freiwillig, inmitten seiner Qualen, von Gott fern bleibt und sich nicht durch Unterwerfung loskaufen will. Sie ersannen die Legende, ein Anachoret habe in einer Vision von Gott die Zusage erhalten, daß er den Fürsten der bösen Engel wieder in Gnaden aufnehmen wolle, wenn derselbe seine Schuld bekenne, der Teufel aber habe diesen Vermittler auf eine gar sonderbare und unhöfliche Weise abgefertigt. Zum wenigsten sind also die Theologen gewöhnlich darüber einverstanden, daß die Teufel und die Verdammten Gott hassen und ihn lästern, und ein solcher Zustand muß nothwendigerweise die Fortdauer ihres Elends zur Folge haben. Man mag darüber die gelehrte Abhandlung des Herrn Fechtius über den Zustand der Verdammten nachlesen.

272. Es hat Zeiten gegeben, wo man es nicht für unmöglich hielt, daß ein Verdammter erlöst würde. Die Sage vom Papst Gregor dem Großen ist ja bekannt. Derselbe soll nämlich durch seine Gebete die Seele des Kaisers Trajan aus der Hölle erlöst haben, jenes Kaisers, dessen Güte so berühmt war, daß man jedesmal dem neuen Kaiser wünschte, er möchte den Augustus an Glück und den Trajan an Güte übertreffen. Dieser Umstand erweckte das Mitleid des heiligen Papstes, und Gott, sagt man,

*) Zusatz: „[Die Richtigkeit dieser Auslegung wird jedoch mit Recht bezweifelt, da sie in der heiligen Schrift so dargestellt werden, als ob sie ihren Irrthum zu spät einsehen."]

gab seinen Bitten nach, verbot ihm aber, ihm in Zukunft abermals mit derartigen Anliegen zu nahen. Nach dieser Fabel hatten die Gebete des heiligen Gregor die Kraft der Heilmittel des Aesculap, der damit den Hyppolytus aus der Unterwelt zurückholte, und bei einer Fortsetzung derartiger Bitten würde Gott darüber in Zorn gerathen sein wie Jupiter bei Virgil:

At pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
Ipse repertorem medicinae talis et artis
Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.*)

Godescalcus, ein Mönch des neunten Jahrhunderts, der die Theologen seiner Zeit und sogar die der unsrigen in Streit mit einander brachte, wollte, die Verworfenen sollten Gott bitten, daß er ihre Strafen erträglicher mache: aber man hat kein Recht, sich für verworfen zu halten, so lange man lebt. Die Stelle in der Todten-Messe ist verständiger: sie bittet um Minderung der Qualen der Verdammten, und nach der Hypothese, die ich oben dargelegt habe, müßte man ihnen meliorem mentem**) wünschen. Da Origenes sich auf den 10. Vers des 77. Psalms berufen hatte: „Gott wird nicht vergessen, gnädig zu sein, und seine Barmherzigkeit nicht vor Zorn verschließen", so erwidert Augustinus (Enchiridion c. 112***), daß möglicherweise die Strafen der Verdammten allerdings ewig währten, aber dennoch gemildert würden. Hätte der Text diesen Sinn, so würde die Minderung, was die Dauer anbetrifft, ins Unendliche fortgehen, aber nichtsdestoweniger,

---

*) Doch der allmächtige Vater ereiferte, daß von dem dunkeln
Orcus ein Sterblicher wieder zum Licht aufstiege des Lebens,
Und des Apollo Geschlecht, den Erfinder so mächtiger Heilkunst,
Donnert' er selbst mit dem Strahle hinab zu den stygischen Wassern.

**) Bessern Verstand.

***) Handbüchlein (für Laurentius), Kap. 112.

was ihre Größe anbetrifft, ein non plus ultra*) haben, wie es in der Geometrie assymtotische Figuren giebt, wo eine unendliche Länge immer einen endlichen Abstand einhält. Wenn das Gleichnis vom bösen Reichen den Zustand eines wirklich Verdammten schilderte, so würden die Hypothesen, denen zufolge die Verdammten so närrisch und böse sind, keinen Anspruch auf Wahrheit haben. Das Mitleid für die Brüder jedoch, das dem Reichen beigelegt wird, scheint nicht zu jenem Grade von Bosheit zu passen, den man den Verdammten beimißt. St. Gregor der Große (IX. Moral. 39) meint, er habe befürchtet, ihre Verdammnis würde die Pein der seinen vermehren: diese Furcht entspricht jedoch nicht dem Wesen eines vollendeten Bösewichts. Bonaventura in seinem Commentar zum Meister der Sentenzen dagegen meint, der böse Reiche hätte die ganze Welt mögen verdammt sehen, da das aber nicht geschehen konnte, so wünschte er eher das Heil seiner Brüder als das der andern. Diese Meinung hat wenig für sich: die von ihm gewünschte Sendung des Lazarus würde gerade im Gegentheil viele Menschen gerettet haben, und derjenige, welcher an der Verdammnis anderer so viel Freude hat, daß er alle Welt verdammt sehen möchte, wünscht vielleicht die Verdammnis der einen sehnlicher als die der andern, wird aber sicher nicht geneigt sein, die Errettung jemandes zu veranlassen. Wie dem aber auch sein mag, man muß auf alle Fälle zugeben, daß die Einzelheiten zweifelhaft sind, da Gott uns nur das offenbart hat, was nöthig ist, um Furcht vor dem größten aller Unglücksfälle zu erregen, nicht aber das, was zum Verständnis desselben nöthig ist.[15])

273. Da es nunmehr, nachdem die göttliche Zulassung jenes Mißbrauchs in hinlänglich überzeugender Weise gerechtfertigt worden, gestattet ist, den Mißbrauch des Ver-

*) Höchstes.

mögens der freien Wahl und den bösen Willen zur Begründung der übrigen Uebel zu benutzen, so ist damit zugleich das gewöhnliche System der Theologen gerechtfertigt. Und nun dürfen wir den Ursprung des Bösen sicherlich in der Freiheit der Geschöpfe suchen. Die erste Bosheit ist uns bekannt: es ist die des Teufels und seiner Engel; der Teufel sündigt von Anfang an, und der Sohn Gottes ist erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Johannis III, 8). Der Teufel ist der Vater der Bosheit, ein Mörder von Anfang an und hat nicht beharret in der Wahrheit (Ev. Johannis VIII, 44). Und deshalb hat Gott die Engel, welche gesündigt haben, nicht geschont, sondern sie mit Ketten der Finsternis in den Abgrund gestoßen und sie der Hölle überliefert, damit sie zum Gerichte aufbewahrt bleiben (2. Ep. Petri II, 4). Und nach Judas (Ep. Jud., V. 6) hat er die Engel, die ihre Behausung nicht bewahrt haben, mit ewigen (d. h. dauerhaften) Banden in Finsternis bis zum Gerichte des großen Tages aufbehalten, woraus man leicht erkennen mag, daß der eine von diesen beiden Briefen vom Verfasser des andern eingesehen worden sein muß.

274. Wie es scheint, hat der Verfasser der Apokalypse das aufklären wollen, was die übrigen kanonischen Schriftsteller im Dunkeln gelassen hatten. Er bietet uns die Erzählung von einer Schlacht, die im Himmel geschlagen wurde. Michael und seine Engel kämpften gegen den Drachen, und der Drache und seine Engel kämpften gegen Michael. Sie waren jedoch nicht die stärkern, und ihre Stelle ward im Himmel nicht mehr gefunden. Und der große Drache, die alte Schlange, Teufel oder Satan genannt, der alle Welt verführt, ward auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden auch dahin geworfen (Offenbarung Joh. XII, 7—9). Denn obgleich man diese Erzählung nach der Flucht des Weibes in die Wüste setzt und man damit eine der Kirche günstige Umwälzung hat

andeuten wollen, so scheint es dabei doch in der Absicht des Verfassers gelegen zu haben, damit gleichzeitig den frühern Sturz des alten Feindes und einen neuen Sturz eines neuen Feindes zu bezeichnen. Die Lüge oder Bosheit kommt von dem, was dem Teufel eigen ist, *ἐκ τῶν ἰδίων*, von seinem Willen, weil im Buche der ewigen Wahrheiten, welches die Möglichkeiten noch vor irgend einem Beschlusse Gottes enthält, geschrieben stand, daß dies Geschöpf sich freiwillig dem Bösen zuwenden würde, wenn es geschaffen würde. Ebenso verhält es sich mit Adam und Eva: dieselben haben freiwillig gesündigt, wenn auch der Teufel sie verführt hat. Gott überliefert die Bösen einem verkehrten Sinn (Römer I, 28), indem er sie sich selbst überläßt und ihnen eine Gnade versagt, die er ihnen nicht zu gewähren braucht, und die er ihnen sogar versagen muß.

275. Es heißt in der Schrift, Gott verstocke das Herz (2. Mos. IV, 21 und VII, 3; Esaias I, XIII, 17), Gott sende einen Lügengeist (2. Könige XXII, 23) und einen kräftigen Irrthum, daß man der Lüge glaube (2. Thessalon. II, 11), er habe den Propheten betrogen (Ezechiel XIV, 9), habe den Simei fluchen geheißen (2. Samuel. XVI, 10), die Söhne Elis hätten die Stimme ihres Vaters nicht hören wollen, weil Gott willens war, sie zu tödten (1. Samuel. II, 25), Gott habe dem Hiob sein Gut genommen, obgleich dies durch die Bosheit der Räuber geschehen war (Hiob I, 21), er habe den Pharao angestiftet, um seine Macht an ihm zu zeigen (2. Mos. IX, 16; Römer IX, 17), er sei gleich einem Töpfer, der ein Gefäß zu Unehren macht (Römer IX, 21), er verberge die Wahrheit den Weisen und Klugen (Ev. Matthäi XI, 25), er rede in Gleichnissen, damit diejenigen, welche draußen sind, sehen und doch nichts erkennen, hören und doch nichts verstehen, weil sie sich sonst bekehren und ihnen ihre Sünden vergeben werden könnten (Marc. IV, 12; Luc. VIII, 10), Jesus sei durch bedachten Rathschluß

und die Vorsehung Gottes überliefert worden (Apostelgesch. II, 23), Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volke Israel hätten gethan, was die Hand und der Rath Gottes zuvor bestimmt hatten (Apostelgesch. IV, 27 und 28), es geschähe durch den Herrn, wenn die Feinde ihre Herzen zum Kampfe gegen Israel verhärteten, auf daß er sie vertilge und ihnen keine Gnade angedeihen lasse (Josua XI, 20), der Herr habe einen Schwindelgeist über Aegypten ausgegossen, daß es irre in all seinem Thun wie ein trunkener Mensch (Esaias XIX, 14), Rehabeam hörte nicht auch das Wort des Volkes, weil es vom Herrn so gefügt war (1. Könige XII, 15), und der Ewige habe das Herz der Aegypter verkehret, so daß sie seinem Volke gram wurden (Psalm CV, 25).

276. Aber alle diese und andere ähnliche Ausdrücke deuten nur an, daß die von Gott geschaffenen Dinge zum Anlaß für den Irrthum, die Unwissenheit, die Bosheit und die schlechten Thaten dienen und dazu beitragen, denn Gott sieht das alles vorher und will sich dessen zu seinen Zwecken bedienen, weil höhere Gründe der vollkommenen Weisheit ihn bestimmt haben, diese Uebel zuzulassen und sogar dazu mitzuwirken. Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene,*) wie St. Augustinus sagt. Das ist jedoch schon im zweiten Theile dieser Versuche ausführlicher dargelegt worden.[15a])

277. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht (1. Mos. I, 20) und hat ihn aufrichtig gemacht (Pred. Salom. VII, 30). Er hat ihn aber auch frei gemacht. Der Mensch hat das gemißbraucht und ist gefallen, aber auch nach dem Falle ist ihm immer noch eine gewisse Freiheit geblieben. Moses sagt im Namen Gottes: „Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen.

*) Der Gute würde das Schlechte nicht zulassen, wenn nicht der Allmächtige auch aus dem Schlechten Gutes hervorbringen könnte.

Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest" (5. Mos. XXX, 19). „So spricht der Herr: Siehe, ich lege euch vor den Weg zum Leben und den Weg zum Tode" (Jerem. XXI, 8). „Er hat dem Menschen Macht seines Entschlusses belassen und ihm seine Befehle und Gebote gegeben. Willst du, so wirst du die Gebote halten" (oder: „so werden dich die Gebote bewahren"). „Er hat dir Feuer und Wasser vorgestellet, greife, zu welchem du willst" (Sirach XV, 14—16). Der gefallene und nicht wiedergeborene Mensch steht unter der Herrschaft der Sünde und des Satans, weil er Gefallen daran hat: er ist freiwillig Sklave in Folge seiner bösen Begierden. Daher ist der freie Wille und der unfreie Wille ein und dasselbe.

278. „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde, sondern ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird" (Jacob. I, 13, 14). Und der Satan hilft dazu mit: „er macht den Verstand der Ungläubigen blind" (2. Korinth. IV, 4). Der Mensch aber hat sich durch seine Begierde dem Dämon überliefert: das Vergnügen, welches er am Bösen findet, ist der Ankelhaken, an welchem er sich fangen läßt. Das hat schon Platon ausgesprochen, und Cicero wiederholt es: Plato voluptatem dicebàt escam malorum.*) Die Gnade stellt dem ein größeres Vergnügen gegenüber, wie St. Augustinus bemerkt. Jedes Vergnügen beruht auf der Empfindung irgend einer Vollkommenheit: man liebt einen Gegenstand in dem Maße, wie man seine Vollkommenheiten empfindet; nichts aber übertrifft die göttlichen Vollkommenheiten, und daraus folgt demnach, daß die Nächstenliebe und die Liebe zu Gott das größte Vergnügen gewähren, das man empfinden kann,

*) Plato nannte die Wollust die Lockspeise des Bösen. Cic. de senect. c. XIII.

und zwar ganz in dem Maße, wie man von diesen Gefühlen durchdrungen ist, die bei den Menschen nicht gewöhnlich sind, weil diese mit Dingen beschäftigt und erfüllt sind, die auf ihre Leidenschaften Bezug haben.*)

279. Da nun unsere Verderbnis nicht durchaus unüberwindlich ist und wir nicht mit Nothwendigkeit sündigen, selbst wenn wir unter der Herrschaft der Sünde stehen, so muß man in gleicher Weise annehmen, daß auch die uns gewährte Hilfe nicht durchaus unwiderstehlich ist, und daß man, so wirksam auch die Gnade Gottes sein mag, mit Grund behaupten darf, man könne ihr widerstehen. Wenn sie sich aber in der That als siegreich erweist, so ist es im voraus gewiß und unfehlbar wahr, daß man ihrer Lockung nachgeben wird, mag sie nun ihre Kraft in sich selbst tragen oder in der Uebereinstimmung der Umstände Mittel und Wege zum Siege finden. Man muß also immer zwischen dem unfehlbar Wahren und dem Nothwendigen unterscheiden.

280. Das System derer, die sich Schüler des heiligen Augustinus nennen, weicht nicht ganz und gar von dem Gesagten ab, wenn man nur gewisse Häßlichkeiten zum Theil in den Ausdrücken, zum Theil in den Dogmen selbst ausscheidet. Bezüglich der Ausdrücke finde ich, daß es namentlich der Gebrauch der Wörter nothwendig oder zufällig, möglich oder unmöglich ist, der zuweilen Blößen bietet und viel Lärm verursacht. Aus diesem Grunde hat Luther, wie der junge Herr Löscher in einer gelehrten Abhandlung über die Verschärfungen des unbedingten Rathschlusses sehr richtig bemerkt, in seiner Schrift über den knechtischen Willen den Wunsch ausgesprochen, es möchte sich ein passenderes Wort als der Ausdruck Nothwendigkeit für das finden, was er bezeichnen wollte.

---

*) Zusatz: „In Folge deren der Verstand von der reinen Vernunft abfällt."

Im allgemeinen scheint es überhaupt vernunftgemäßer und angemessener, wenn man sagt, der Gehorsam gegen die Gebote Gottes ist immer und sogar bei den Nicht-Wiedergeborenen möglich, die Gnade kann immer, selbst bei den Heiligsten, Widerstand finden, und die Freiheit ist nicht nur des Zwangs, sondern auch der Nothwendigkeit ledig, obgleich sie nie ohne die unfehlbare Gewißheit oder den bestimmenden Antrieb ist.[16])

281. Andererseits dürfte indessen unter gewissen Umständen und in einem gewissen Sinne die Behauptung statthaft sein, daß das Vermögen, das Gute zu thun oft, und sogar den Gerechten, mangele, daß die Sünden häufig, und sogar bei den Wiedergeborenen, nothwendig sind, daß es zuweilen unmöglich ist, nicht zu sündigen, daß die Gnade unwiderstehlich sei, und daß die Freiheit nicht der Nothwendigkeit ledig ist. Aber unter den Umständen, in denen wir uns heut zu Tage befinden, sind diese Ausdrücke weniger genau und weniger zutreffend und an sich mehr dem Mißbrauch ausgesetzt; überdies haben sie etwas von der gewöhnlichen Umgangssprache an sich, in der die Worte mit vieler Freiheit gebraucht werden. Indessen giebt es Verhältnisse, welche diese Ausdrücke annehmbar und sogar nützlich machen, und so haben heilige und rechtgläubige Autoren und die heilige Schrift selbst sich beider Arten bedient, ohne daß darum ein wirklicher Gegensatz zwischen ihnen vorhanden wäre, so wenig wie zwischen St. Jacobus und St. Paulus, und ohne daß des Doppelsinns der Ausdrücke wegen auf der einen oder der andern Seite ein Irrthum bestände. Man hat sich derart an diese verschiedenen Sprechweisen gewöhnt, daß man oft kaum angeben kann, welcher Sinn der natürlichste oder auch nur der gebräuchlichste sei (quis sensus magis naturalis, obvius, intentus), da ein und derselbe Autor an verschiedenen Stellen verschiedene Absichten hat und die nämliche Ausdrucksweise vor oder nach der Entscheidung

eines großen Mannes oder irgend einer Autorität, die man achtet, und der man folgt, mehr oder weniger geläufig oder annehmbar wird. Daher darf man gewisse Ausdrücke bei Gelegenheit und zu gewissen Zeiten sehr wohl autorisiren oder verbannen, aber das beeinträchtigt weder den Sinn noch den Glauben, wenn man nur genügende Erklärungen der Ausdrücke hinzufügt.[17])

282. Es ist daher nur nöthig, daß man die Unterschiede richtig auffaßt, wie z. B. den, welchen wir hier so häufig zwischen dem Nothwendigen und dem Gewissen und zwischen der metaphysischen und der moralischen Nothwendigkeit gemacht haben. Und ebenso verhält es sich hinsichtlich der Möglichkeit und der Unmöglichkeit, denn das Ereignis, dessen Gegentheil möglich ist, ist zufällig, während das, dessen Gegentheil unmöglich ist, nothwendig ist. Man unterscheidet auch mit Recht zwischen einem nahen Können und einem entfernten Können, und diesen verschiedenen Bedeutungen gemäß sagt man bald, daß eine Sache geschehen könne, bald, daß sie nicht geschehen könne. Man darf in einem gewissen Sinne sagen, es sei nothwendig, daß die Seligen nicht sündigen, daß die Teufel und die Verdammten sündigen, daß Gott selbst das Beste wähle, daß der Mensch dem folge, was ihn am meisten reizt. Diese Nothwendigkeit ist jedoch nicht das Gegentheil der Zufälligkeit: sie ist keine logische, geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt. Herr Nicole hat sich an einer Stelle eines Vergleichs bedient, der nicht übel ist. Man rechnet es zu dem Unmöglichen, daß ein verständiger und gesetzter Beamter, der nicht den Verstand verloren hat, öffentlich eine große Ausschreitung begehen, wie z. B. splitternackt durch die Straßen laufen werde, um Gelächter zu erregen. Ebenso verhält es sich in gewisser Hinsicht mit den Seligen: sie sind noch weniger fähig, zu sündigen, und die Nothwendigkeit, die sie daran verhindert, ist von derselben Art.

Endlich finde ich noch, daß der Wille ein ebenso doppelsinniges Wort ist wie das Können und die Nothwendigkeit. Denn ich habe bemerkt, daß diejenigen, welche sich des Satzes bedienen: man verfehlt nicht, das zu thun, was man will, wenn man es kann, und die daraus folgern, daß Gott nicht das Heil aller wolle, einen beschließenden Willen darunter verstehen, und nur in diesem Sinne kann man die Behauptung aufrechterhalten, daß der Weise niemals das wolle, was seines Wissens zu den Dingen gehört, die niemals geschehen werden. Nimmt man dagegen das Wort Wille in einem allgemeinern und mehr mit dem Gebrauche übereinstimmenden Sinne, so kann man sagen, daß der Wille des Weisen vorhergehend zu allem Guten geneigt ist, obgleich er zuletzt beschließt, das zu thun, was das Angemessenste ist. Man thäte also sehr unrecht, wenn man Gott die ernste und starke Neigung abspräche, alle Menschen zu retten, welche die Schrift ihm beilegt, und sogar, wenn man ihm eine ursprüngliche Abneigung zuschriebe, die ihn von vornherein dem Heile mehrerer abgünstig macht, einen odium antecedaneum*): vielmehr muß man behaupten, daß der Weise alles Gute als solches nach Maßgabe seines Wissens und seiner Kräfte erstrebe, daß er jedoch nur das beste Ausführbare hervorbringt. Diejenigen, welche das zugeben und Gott trotzdem den vorhergehenden Willen, alle Menschen zu retten, absprechen, fehlen nur durch den Mißbrauch des Ausdrucks, wenn sie im übrigen nur anerkennen, daß Gott allen einen hinreichenden Beistand gewährt, um gerettet werden zu können, wenn sie sich desselben bedienen.[18])

283. Hinsichtlich der Glaubenssätze der Schüler des heiligen Augustinus selbst kann ich mich nicht mit der Verdammnis der nicht wiedergeborenen Kinder und überhaupt nicht mit der Verdammnis, welche eine Folge der bloßen

*) Vorhergehende Abneigung.

Erbsünde ist, befreunden. Ebenso wenig kann ich glauben, daß Gott diejenigen verdammt, die des nöthigen Lichts ermangeln. Man kann mit mehreren Theologen annehmen, daß die Menschen mehr Hilfe erhalten, als wir wissen, wenn auch erst in ihrer Todesstunde. Auch scheint es nicht nothwendig, daß alle diejenigen, welche gerettet werden, es immer, unabhängig von den Umständen, durch eine an sich wirksame Gnade werden. Ebenso wenig halte ich die Behauptung für nothwendig, daß alle Tugenden der Heiden falsch und alle ihre Handlungen Sünden wären, obgleich allerdings das, was nicht vom Glauben kommt oder von der Rechtlichkeit der Seele vor Gott, von der Sünde angesteckt ist, wenigstens dem Wesen nach.*) Endlich bin ich der Ansicht, daß Gott nicht wie aufs Gerathewohl mittelst eines unbedingt unbedingten Entschlusses oder mittelst eines Willens handeln kann, der von vernunftgemäßen Beweggründen unabhängig ist. Auch bin ich überzeugt, daß er bei der Austheilung seiner Gnadenschätze immer durch Gründe bewogen wird, an denen die Natur der Gegenstände Antheil hat, denn sonst würde er nicht der Weisheit gemäß handeln. Indessen räume ich ein, daß diese Gründe nicht nothwendigerweise mit den guten oder weniger schlechten natürlichen Eigenschaften der Menschen zusammenhängen, als ob Gott seine Gnade immer nur nach diesen guten Eigenschaften vertheilte, obgleich ich, wie ich schon vorstehend erklärt habe, der Meinung bin, daß diese Eigenschaften wie alle andern Umstände dabei mit in Betracht kommen, da in den Blicken der höchsten Weisheit nichts vernachlässigt werden kann.

284. Bis auf diese Punkte und noch einige andere, wo St. Augustinus dunkel oder gar abstoßend ist, scheint man sich wohl seinem System anbequemen zu können, wo-

---

*) Zusatz: „Wenn ich so sagen darf, oder durch die Verbindung mit den übrigen Verworfenen."

nach aus der göttlichen Substanz nur ein Gott hervorgehen kann und demnach die Creatur aus dem Nichts geschaffen ist (Augustin. de lib. arb. lib. I, c. 2*). Deshalb ist das Geschöpf unvollkommen, mangelhaft und verführbar (De Genes. ad lit. c. 15; contra epistolam Manichaei c. 36.**) Das Uebel kommt nicht von der Natur, sondern vom bösen Willen (Augustinus im ganzen Buche von der Natur des Guten). Gott kann nichts gebieten, was unmöglich. „Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere“ (Lib. de nat. et grat. c. 43, c. 69***). „Nemo peccat in eo, quod caveri non potest“ (De lib. arb. lib. III, c. 16. 17; Retractat. lib. I, c. 11. 13. 15†). Unter einem gerechten Gotte kann niemand unglücklich sein, wenn er es nicht verdient: neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest (Buch I, Kap. 32). Der freie Wille kann die Gebote Gottes ohne den Beistand der Gnade nicht erfüllen (Ep. ad Hilar. Caesaraugustan).††) Wir wissen, daß die Gnade nicht dem Verdienste gemäß vertheilt wird (Brief 106. 107. 120). Im Zustande der Unschuld hatte der Mensch den nöthigen Beistand, um das Gute thun zu können, wenn er wollte, das Wollen aber hing vom freien Willen ab: „habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet“ (Lib. de corrupt. c. 11 et c. 10. 12†††). Gott hat die

*) Augustinus über den freien Willen, Buch I, Kap. 2.

**) Zur Genesis, Kap. 15; gegen das Sendschreiben &c., Kap. 36.

***) Es ist fest zu glauben, daß der gerechte und gute Gott Unmögliches nicht hat gebieten können. Buch von der Natur und der Gnade, Kap. 43, Kap. 69.

†) Niemand sündigt in dem, was nicht vermieden werden kann. Ueber den freien Willen, Buch III, Kap. 16. 17; Umarbeitungen, Buch I, Kap. 11. 13. 15.

††) Brief an Hilarias aus Caesaraugusta.

†††) Er hatte den Beistand, durch den er konnte, und ohne den er nicht wollte, nicht aber den Beistand zum Wollen. Ueber die Verderbnis, Kap. 11 und Kap. 10. 12.

Engel und die Menschen versuchen lassen, was sie durch ihren freien Willen vermöchten, und dann, was seine Gnade und seine Gerechtigkeit vermochten (Ebenda, Kap. 10. 11. 12.). Die Sünde hat den Menschen von Gott abgewendet, um ihn den Geschöpfen zuzuwenden (Lib. I, qu. 2 ad Simplic.*) Am Sündigen Gefallen finden ist die Freiheit eines Sklaven (Enchir. c. 103**). „Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant“ (Lib. I ad Bonif. c. 2. 3***).

285. Gott sprach zu Moses: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und weß ich mich erbarme, deß erbarme ich mich (2. Mos. XXXIII, 19). So liegt es also nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (Römer IX, 15. 16). Dies hindert jedoch nicht, daß nicht alle, die guten Willen haben und darin beharren, gerettet werden. Aber Gott giebt ihnen das Wollen und das Thun. Er erbarmet sich also, wessen er will, und verstocket, welchen er will (Römer IX, 18). Und doch sagt der nämliche Apostel, Gott wolle, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, was ich nicht, wie St. Augustinus an einigen Stellen thut, so auslegen möchte, als bedeute es, es gäbe nur solche Errettete, deren Heil Gott wolle, oder als ob er non singulos generum, sed genera singulorum†) retten wolle. Ich möchte vielmehr sagen, daß es niemand giebt, dessen Heil er nicht wolle,

---

*) Erstes Buch, 2. Frage an Simplicius.

**) Handbüchlein für Laurentius, Kap. 103.

***) Der freie Wille ist so wenig bei dem Sünder verloren gegangen, daß durch ihn gerade alle die sündigen, welche mit Lust sündigen. An Bonifacius, 1. Buch, Kap. 2. 3.

†) Nicht einzelne aus den Gattungen, sondern Gattungen von einzelnen.

so weit gewichtigere Gründe es zulassen, Gründe, welche bewirken, daß Gott nur die errettet, welche den Glauben annehmen, den er ihnen anbietet, und die sich demselben hingeben vermöge der Gnade, die er ihnen gewährt hat, so weit es dem Gesammtplane für seine Werke angemessen war, einem Plane, der der beste von allen ist, die gefaßt werden können.[19])

286. Was die Vorherbestimmung zum Heile anbetrifft, so umfaßt dieselbe nach St. Augustinus auch die Anordnung der Mittel, die zum Heile führen werden. „Praedestinatio Sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur“ (Lib. de persev. c. 14*). Er faßt sie also in diesem Punkte durchaus nicht als einen unbedingten Beschluß auf: er meint vielmehr, es gebe eine Gnade, die von keinem verhärteten Herzen zurückgewiesen werde, weil sie hauptsächlich zur Aufhebung der Herzenshärtigkeit gespendet wird (Lib. de praedest. c. 8; Lib. de grat. c. 13. 14**). Indessen finde ich nicht, daß St. Augustinus es besonders betont, daß diese Gnade, welche die Herzen unterjocht, immer durch sich selbst wirksam sei, und weiß daher nicht, ob man nicht, ohne ihm zuwider zu sein, behaupten könnte, daß derselbe Grad innerer Gnade, der bei dem einen, wo er durch die Umstände unterstützt wird, siegreich ist, es bei einem andern nicht ist.

287. Der Wille steht im Verhältnis zu unserm Gefühl für das Gute und folgt dem Gefühle, welches das Uebergewicht hat. „Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item: quod amplius nos delectat, se-

*) Die Vorherbestimmnng der Heiligen ist nicht anderes als das Vorherwissen und die Vorbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche die mit größter Gewißheit erlöst werden, welche erlöst werden. Von der Beharrlichkeit, Kap. 14.

**) Von der Vorherbestimmung, Kap. 8; von der Gnade, Kap. 13. 14.

cundum id operemur necesse est“ (in cap. 5 ad Gal*). Ich habe bereits auseinandergesetzt, wie wir bei alledem in Wirklichkeit eine große Macht über unsern Willen haben. St. Augustinus faßt die Sache ein wenig anders und in einer Weise auf, die nicht sehr weit führt, wenn er z. B. sagt, nichts sei so sehr in unserer Gewalt als die Thätigkeit unseres Willens und dafür einen ziemlich gleichlautenden Grund vorbringt. Denn, sagt er, diese Thätigkeit ist immer in dem Augenblicke bereit, wo wir wollen: „Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est“ (Lib. 3 de lib. arb. c. 3; lib. 5 de civitate Dei c. 10**). Aber das beweist nur, daß wir wollen, wenn wir wollen, nicht aber, daß wir wollen, was wir zu wollen wünschen. Mit mehr Grund kann man mit ihm sagen: „aut voluntas non est, aut libera dicenda est“ (Lib. 3 de lib. arb. c. 3***), und behaupten, daß das, was den Willen unfehlbar oder mit Gewißheit zum Guten lenkt, doch seine Freiheit nicht aufhebt. „Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere audemus Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?“ (De nat. et grat. c. 46. 47. 48. 49†). Er sagt auch sehr

*) Wenn man beides gleich sehr liebt, wird man keins von beiden preisgeben. Ferner: wir müssen dem gemäß handeln, was uns höher ergötzt (An die Galater, Kap. 5).

**) Nichts ist so sehr in unserer Gewalt wie der Wille selbst, denn er ist, wenn wir wollen, sogleich bereit. Ueber den freien Willen, Buch 3, Kap. 3; über den Gottesstaat, Buch 5, Kap. 10.

***) Entweder ist kein Wille, oder er ist frei. Ueber den freien Willen, Buch 3, Kap. 3.

†) Es ist überaus widersinnig, wenn man behauptet, es gehöre nicht zu unserm Willen (unserer Freiheit), selig werden zu wollen,

richtig, daß Gott die erste gute Regung verleihe, daß aber dann der Mensch ebenfalls handle. „Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant“ (De corrupt. c. 2*).[20])

288. Wir haben festgestellt, daß der freie Wille die Ursache des Uebels der Schuld und folglich auch des Uebels der Strafe ist, obgleich die erste und entfernteste Ursache derselben allerdings die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe ist, die sich in den ewigen Vorstellungen dargestellt findet. Herr Bayle tritt indessen immer dieser Verwendung des freien Willens entgegen: er will nicht, daß man ihm den Ursprung des Uebels beilege, und man muß seine Gründe anhören. Zuvor wird es jedoch angebracht sein, das Wesen der Freiheit noch näher darzulegen. Ich habe gezeigt, daß die Freiheit, wie man sie in den Theologen-Schulen haben will, in der Einsicht besteht, die eine genaue Kenntnis des Gegenstandes der Erwägung umschließt, ferner in der Spontaneität, mit der wir uns entscheiden, und endlich in der Zufälligkeit d. h. im Ausschlusse der logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit. Die Einsicht ist gleichsam die Seele der Freiheit, der Rest aber gleichsam der Körper und die Grundlage. Die freie Substanz entscheidet sich durch sich selbst und zwar gemäß dem Motive des vom Verstande erkannten Guten, das sie anreizt, ohne sie zu zwingen: in diesen wenigen Worten sind alle Bedingungen der Freiheit enthalten. Indessen ist es doch gut, wenn gezeigt wird, daß die Unvollkommenheit, die sich in unserm Wissen und unserer Spontaneität findet, und die unfehlbare Bestimmt-

---

weil wir in Folge irgend eines guten Zwangs der Natur nicht vermögen, es nicht zu wollen. Wir wagen ja doch auch nicht zu sagen, daß bei Gott nicht der Wille (die Freiheit), sondern die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit bestehe, weil er nicht sündigen wollen kann. Sollte Gott deshalb, weil er nicht sündigen kann, der freie Wille abgesprochen werden müssen? Ueber die Natur und die Gnade, Kap. 46.

*) Sie werden angetrieben, damit sie handeln, nicht damit sie selbst nicht handeln. Von der Verderbnis, Kap. 2.

heit, die in unserer Zufälligkeit enthalten ist, weder die Freiheit noch die Zufälligkeit aufheben.

289. Unser Wissen ist von zweierlei Art: deutlich oder verworren. Das deutliche Wissen oder die Einsicht hat beim wahren Vernunftgebrauche statt. Die Sinne dagegen gewähren uns nur verworrene Vorstellungen. Wir dürfen nun aber sagen, daß wir der Sklaverei ledig sind, soweit wir mit deutlichem Wissen handeln, daß wir aber den Leidenschaften unterthan sind, so weit unsere Wahrnehmungen verworren sind. In diesem Sinne haben wir nicht die volle geistige Freiheit, die zu wünschen wäre, und dürfen mit St. Augustinus sagen, daß wir, da wir der Sünde unterworfen sind, nur die Freiheit eines Sklaven haben. Indessen hat ein Sklave auch als Sklave noch die Freiheit der Wahl seinem Stande entsprechend, obgleich er sich meist in der harten Nothwendigkeit befindet, zwischen zwei Uebeln wählen zu müssen, weil eine überlegene Gewalt ihn nicht zu den Gütern gelangen läßt, nach denen er strebt. Was aber die Fesseln und der Zwang bei einem Sklaven bewirken, bewirken bei uns die Leidenschaften, deren Gewalt zwar sanft, aber darum nicht weniger gefährlich ist. Wir wollen allerdings nur das, was uns gefällt: unglücklicherweise aber ist das, was uns in diesem Augenblicke gefällt, oft ein wirkliches Uebel, das uns mißfallen würde, wenn die Augen unseres Verstandes offen wären. Indessen verhindert die schlimme Lage des Sklaven so wie die, in der wir uns befinden, durchaus nicht, daß wir nicht so gut wie er eine freie Wahl dessen träfen, was uns in dem Zustande, in welchem wir uns befinden, und gemäß unsern gegenwärtigen Kräften und Kenntnissen am meisten gefällt.[21])

290. Was nun die Spontaneität (Selbstbestimmung) betrifft, so gehört uns dieselbe in so weit zu, wie wir das Princip unserer Handlungen in uns selbst haben, wie Aristoteles sehr gut begriffen hat. Allerdings ziehen uns die

äußern Eindrücke oft von unserm Wege ab, und hat man deshalb gemeint, daß wenigstens in dieser Hinsicht ein Theil der Principien unserer Handlungen außer uns läge, und ich räume ein, daß man, wenn man sich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche anbequemt, was in einem gewissen Sinne ohne Verletzung der Wahrheit geschehen kann, allerdings sich so ausdrücken muß: handelt es sich aber um eine genaue Ausdrucksweise, so behaupte ich, daß unsere Spontaneität keine Ausnahme duldet, und daß die äußern Dinge im streng philosophischen Sinne keinen physischen Einfluß auf uns haben.

291. Behufs bessern Verständnisses dieses Punktes muß man wissen, daß uns mit allen einfachen Substanzen eine strenge Spontaneität gemein ist, und daß dieselbe in der mit Einsicht begabten oder freien Substanz zu einer Herrschaft über deren Handlungen wird. Am besten wird dies durch das System der vorherbestimmten Harmonie erklärt, das ich vor mehreren Jahren aufgestellt habe. Ich zeige darin, daß jede einfache Substanz von Natur Vorstellungen hat, und daß ihre Individualität in dem fortdauernden Gesetze besteht, welches die Aufeinanderfolge der ihr zugetheilten Vorstellungen bewirkt, die auf natürliche Weise aus einander entstehen, um den der Substanz zugetheilten Körper und durch diesen, gemäß dem jener einfachen Substanz eigenen Gesichtspunkte, das ganze Weltall vorzustellen, ohne daß die Substanz irgend welche physische Einwirkung von Seiten des Körpers zu empfangen braucht: wie auch seinerseits der Körper sich nach seinen eigenen Gesetzen dem Willen der Seele anpaßt und folglich nur so weit gehorcht, wie diese Gesetze es bestimmen. Daraus folgt, daß also die Seele an sich eine vollkommene Spontaneität besitzt, so daß sie bei ihren Handlungen nur von Gott und sich selbst abhängt.[22])

292. Da dies System früher nicht bekannt war, so hat man nach andern Mitteln und Wegen gesucht, um

aus diesem Labyrinthe herauszukommen, und sogar die Cartesianer sind anläßlich des freien Willens in Verlegenheit gerathen. Sie begnügten sich nicht mehr mit den Fähigkeiten der Scholastiker, sondern meinten, daß alle Handlungen der Seele durch das, was den sinnlichen Eindrücken gemäß von außen kommt, bestimmt zu werden schiene, und daß schließlich alles in der Welt durch Gottes Vorsehung geleitet werde. Daraus entsprang aber natürlicherweise der Einwurf, daß es also keine Freiheit gebe. Auf diesen Einwand erwiderte Herr Descartes, daß wir jener Vorsehung durch die Vernunft sicher wären, daß wir aber auch unserer Freiheit durch die innere Erfahrung sicher seien, die wir davon haben, und daß man deshalb an beide glauben müsse, obgleich wir kein Mittel sähen, sie miteinander in Uebereinstimmung zu bringen.

293. Das hieß den gordischen Knoten durchhauen und auf den Schluß aus einem Beweisgrunde nicht durch die Lösung, sondern durch Gegenüberstellung eines entgegengesetzten Beweisgrundes antworten, was durchaus nicht den Regeln philosophischer Erörterungen gemäß ist. Dennoch haben sich die meisten Cartesianer dieser Meinung anbequemt, obgleich die innere Erfahrung, auf die sie sich berufen, durchaus nicht das beweist, was sie behaupten, wie Herr Bayle sehr gut gezeigt hat. Herr Regis (Philosophie, 1. Band: Metaphysik, Buch 2, Theil 2, Kap. 22) umschreibt die Lehre des Herrn Descartes folgendermaßen: „Die Mehrzahl der Philosophen sind in einen Irrthum verfallen, dadurch daß die einen, weil sie das Verhältnis der freien Handlungen zu der Vorsehung Gottes nicht begreifen konnten, läugneten, daß Gott die erste bewirkende Ursache der Handlungen des freien Willens sei, was eine Gotteslästerung ist, während die andern, da sie die Beziehung zwischen der Wirksamkeit Gottes und den freien Handlungen nicht erfassen konnten, läugneten, daß der Mensch mit Freiheit begabt sei, was eine Gottlosigkeit ist.

Den Mittelweg zwischen diesen entgegengesetzten Ansichten bildet die Annahme" (ebenda, S. 485) „daß wir, wenn wir auch nicht alle Beziehungen zwischen der Freiheit und der göttlichen Vorsehung begreifen können, doch dessenungeachtet verpflichtet sind, anzuerkennen, daß wir frei und von Gott abhängig sind, weil diese beiden Wahrheiten uns, die eine durch die Erfahrung, die andere durch die Vernunft, bekannt sind, und weil es nicht der Klugheit gemäß ist, Wahrheiten, deren man versichert ist, deshalb aufzugeben, weil man ihre Beziehungen zu andern bekannten Wahrheiten nicht erfassen kann."

294. Herr Bayle bemerkt dazu am Rande sehr richtig, „daß diese Ausdrücke des Herrn Regis gar nicht ahnen lassen, daß wir Beziehungen zwischen den menschlichen Handlungen und der göttlichen Vorsehung kennen, die mit unserer Freiheit unverträglich scheinen." Er fügt hinzu, es seien das vorsichtig gewählte Ausdrücke, die den Stand der Frage abschwächen. „Die Autoren," sagt er, „meinen, die Schwierigkeit rühre einzig von unserm Mangel an Einsicht her, während sie sagen müßten, sie rühre hauptsächlich von der Einsicht her, die wir haben, und die wir" — nach Herrn Bayles Ansicht — „nicht mit unsern Mysterien in Uebereinstimmung bringen können." Genau dasselbe habe ich am Anfange dieses Werkes gesagt: wenn die Mysterien mit der Vernunft unvereinbar wären, und es unlösliche Einwürfe dagegen gäbe, so würden wir, anstatt sie unbegreiflich zu finden, vielmehr ihre Falschheit einsehen. Hier handelt es sich allerdings nicht um ein Mysterium, sondern nur um die natürliche Religion.[23])

295. Man sehe indeß, wie Herr Bayle jene innere Erfahrung bekämpft, auf der die Cartesianer die Freiheit begründen. Er beginnt dabei jedoch mit Betrachtungen, denen ich nicht beistimmen kann. „Diejenigen," sagt er (Wörterbuch, Art. Helene, Anm. Y), „welche nicht genau prüfen, was in ihrem Innern vorgeht, überreden sich sehr

leicht, daß sie frei seien, und daß es ihre Schuld sei, wenn ihr Wille sich zum Bösen wendet, da dies durch eine Wahl geschehe, deren sie Herr seien. Die anders urtheilen, sind dagegen Personen, die sorgfältig die Triebfedern und Umstände ihrer Handlungen studirt und eingehend über die Fortentwicklung der Bewegung in ihrer Seele nachgedacht haben. Diese Leute zweifeln gewöhnlich an ihrer Willensfreiheit und überreden sich wohl gar, daß ihre Vernunft und ihr Wille Sklaven seien, die der Kraft, die sie dahin reißt, wohin sie gar nicht gehen wollen, nicht widerstehen können. Namentlich derartige Leute waren es, die die Götter für die Ursache ihrer schlechten Handlungen erklärten."

296. Diese Worte erinnern mich an den Ausspruch des Kanzlers Bacon, welcher sagte, die nur mittelmäßig betriebene Philosophie entferne von Gott, die eingehend studirte dagegen führe zu ihm zurück. So ist es auch mit denen, welche über ihre Handlungen nachdenken: anfangs scheint es, als ob alles, was wir thun, nur auf Anstoß anderer geschähe, und als ob alles, was wir denken, uns von außen durch die Sinne zukomme und sich in die Leere unseres Geistes einzeichne tanquam in tabula rasa.*) Ein tieferes Nachdenken aber lehrt uns, daß alles, sogar die Vorstellungen und die Leidenschaften, uns mit vollkommener Spontaneität aus unserm eigenen Schatze zufließt.

297. Herr Bayle führt jedoch Dichter an, welche die Menschen entschuldigen wollen, indem sie die Schuld auf die Götter schieben. So sagt Medea bei Ovid:

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.**)

Und ein wenig weiter unten läßt Ovid sie noch hinzufügen:

---

*) Wie auf eine unbeschriebene Tafel.
**) Vergebens sträubst du dich, Medea,
Ich weiß nicht, welcher Gott (dir) entgegensteht. Ov. Met. VII, 11.

Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.*)

Dem aber könnte man Virgil entgegenstellen, bei welchem Nisus mit weit mehr Recht sagt:

. . . . Di ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?**)

298. Herr Wittichius scheint geglaubt zu haben, daß unsere Unabhängigkeit in der That nur eine scheinbare sei, denn in seiner Abhandlung De providentia Dei actuali***) (§. 61) läßt er die Willensfreiheit darin bestehen, daß wir den Gegenständen gegenüber, die sich unserer Seele darbieten, um bejaht oder verneint, geliebt oder gehaßt zu werden, uns so verhalten, daß wir nicht fühlen, daß irgend eine äußere Gewalt uns bestimmt. Er fügt hinzu, daß wir am freisten handeln, wenn Gott selbst unser Wollen hervorbringt, und daß, je wirksamer und gewaltiger die Einwirkung Gottes auf uns ist, wir auch um so mehr Herren unserer Handlungen sind: „Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficatius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate." †) Allerdings bringt Gott, wenn er einen Willen in uns hervorbringt, auch eine freie Handlung hervor: wie mir scheint, handelt es

*) Aber eine Gewalt zieht die Widerstrebende fort, und anderes fordert die Begierde,
Anderes der Verstand: ich erkenne das Bessre und billige es,
Und folge doch dem Schlechtern. Ov. Met. VII, 19.

**) Nicht die Götter geben den Geistern diesen Eifer,
Euryalus, oder wird nicht jedem zum Gott die eigene wilde Begierde?

***) Ueber die wirkliche Vorsehung Gottes.

†) Denn da Gott das Wollen selbst bewirkt, wollen wir um so mehr, je kräftiger er wirkt; was wir aber, wenn wir wollen, thun, das haben wir am meisten in unsrer Gewalt.

sich jedoch hier nicht um die universelle Ursache oder um jene Erzeugung des Willens, die für das Geschöpf als solches paßt, da das, was positiv an demselben ist, in der That beständig wie jede andere unbedingte Realität der Dinge durch Gottes Beihilfe geschaffen wird. Es handelt sich hier vielmehr um die Gründe des Wollens und um die Mittel, deren Gott sich bedient, wenn er uns einen guten Willen verleiht oder zuläßt, daß wir einen bösen haben. Immer sind wir es, die den Willen, mag er gut oder schlecht sein, hervorbringen, denn es ist unsere That: immer sind aber auch Gründe vorhanden, die uns zum Handeln bringen, ohne darum unsere Spontaneität oder unsere Freiheit zu beeinträchtigen. Die Gnade giebt bloß Eindrücke, die durch entsprechende Beweggründe zur Erweckung des Willens beitragen, und ein solcher Beweggrund wäre z. B. eine Dienstbeflissenheit, ein dic cur hic*), ein einnehmendes Vergnügen. Man sieht aber deutlich, daß das die Freiheit so wenig beeinträchtigt, wie das ein Freund thun würde, der Rathschläge ertheilt und Beweggründe beibringt. Herr Wittichius hat also so wenig wie Herr Bayle die Frage richtig beantwortet, und das Zurückgreifen auf Gott führt hier zu nichts.[24])

299. Doch führen wir nun eine andere, weit vernünftigere Stelle des Herrn Bayle an, in welcher derselbe das vermeintliche lebendige Gefühl der Freiheit, das bei den Cartesianern als Beweis für diese Freiheit dienen muß, besser bekämpft. Die betreffenden Worte sind in der That voll Geist und der Erwägung werth; sie finden sich im 140. Kapitel der Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (3. Th. S. 761 ff.) und lauten: „Durch das klare und deutliche Gefühl, das wir von unserm Dasein haben, unterscheiden wir noch keineswegs, ob wir durch uns selbst existiren, oder ob wir unser Dasein von einem

*) Sage, warum (bist du) hier.

andern empfangen haben. Das erkennen wir vielmehr erst auf dem Wege der Reflexion, d. h. indem wir über unsere Ohnmacht nachdenken, uns, so sehr wir möchten, zu erhalten und uns von der Abhängigkeit von den uns umgebenden Wesen zu befreien u. s. w. Es steht sogar fest, daß die Heiden — und ebenso die Socinianer, da sie die Schöpfung läugnen — nie zur Erkenntnis jener Glaubenswahrheit gelangt sind, wonach wir aus nichts geschaffen worden und in jedem Augenblicke unserer Lebensdauer aus dem Nichts gezogen werden. Sie haben daher fälschlich geglaubt, daß die Substanzen im Universum durch sich selbst existiren und nie vernichtet werden können, und somit nur in Bezug auf ihre Modificationen, die der Zerstörung durch die Wirkung einer äußern Ursache unterworfen sind, von andern Dingen abhängen. Rührt nun dieser Irrthum nicht offenbar daher, daß wir die Schöpfer-Thätigkeit, die uns erhält, nicht fühlen, sondern nur empfinden, daß wir existiren, und dies, sage ich, in einer Weise empfinden, die uns hinsichtlich der Ursache unseres Seins in ewiger Unwissenheit erhalten würde, wenn uns nicht eine andere Erleuchtung zu Hilfe käme? Daher behaupte ich auch, daß das klare und deutliche Gefühl, das wir von der Thätigkeit unseres Wollens haben, uns nicht klar machen kann, ob wir uns diese Thätigkeit selbst verleihen, oder ob wir sie von der nämlichen Ursache empfangen, die uns das Leben giebt. Um das zu erkennen, muß man die Ueberlegung und das Nachdenken zu Hilfe rufen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, daß man durch reine philosophische Betrachtungen niemals zu der begründeten Gewißheit gelangen kann, daß wir die bewirkende Ursache unserer Willensakte sind, denn jeder, der die Sache eingehend prüft, wird klar und deutlich erkennen, wenn wir bezüglich des Willens nur ein passiver Gegenstand wären, wir hier die nämlichen Erfahrungs-Gefühle haben müßten, die wir haben, wenn wir frei zu sein glauben.

Nehmen wir versuchsweise einmal an, Gott habe die Gesetze der Einheit zwischen Seele und Körper so geregelt, daß alle Zustände der Seele ohne Ausnahme unter sich nothwendigerweise mit der vermittelnden Dazwischenkunft der Zustände des Gehirns verknüpft seien, so wird man einsehen, daß uns nur das geschehen wird, was wir empfinden: in unserer Seele wird dann die nämliche Gedankenfolge vorhanden sein von der Wahrnehmung der sinnlichen Dinge an, die der erste Schritt ist, bis zu den bestimmtesten Willensäußerungen, die die letzte Stufe bilden. In dieser Aufeinanderfolge von Gedanken wird das Gefühl der Vorstellungen, das der Bejahungen, der Schwankungen, der Willensregungen und der Willensakte enthalten sein. Denn mag der Akt zu wollen uns durch eine äußere Ursache mitgetheilt sein, oder mögen wir ihn selbst hervorbringen, immer bleibt es gleich wahr, daß wir wollen, und daß wir fühlen, daß wir wollen, und da jene äußere Ursache so viel Vergnügen, wie sie nur will, in die Willensäußerung, die sie uns giebt, einmischen kann, so werden wir zuweilen fühlen können, daß die Aeußerungen unseres Willens uns außerordentlich gefallen, und daß sie uns dem Strom unserer stärksten Neigungen gemäß führen. Wir werden durchaus keinen Zwang dabei fühlen: man kennt ja den Satz: voluntas non potest cogi.*) Ist es nicht klar, daß eine Wetterfahne, der man immer gleichzeitig (jedoch so, daß dem Wunsche, sich zu bewegen, die natürliche Priorität oder, wenn man will, sogar eine Priorität von einem wirklichen Augenblick zukäme) die Bewegung nach einem bestimmten Punkte des Horizontes und die Lust, sich diesem Punkte zuzuwenden, mittheilte — daß diese Wetterfahne überzeugt sein würde, sie bewege sich von selbst, um den Wünschen nachzukommen, die sie selbst hege? Ich setze dabei voraus, daß sie nicht wissen dürfte,

*) Der Wille kann nicht gezwungen werden.

daß es Winde giebt, und daß eine äußere Ursache gleichzeitig ihre Richtung und ihre Wünsche verändert. In diesem Zustande nun befinden wir uns von Natur: wir wissen nicht, ob nicht eine unsichtbare Ursache uns nach und nach von einem Gedanken zu einem andern überführt. Es ist daher sehr natürlich, daß die Menschen sich einreden, sie bestimmten und entschieden sich selbst. Doch bleibt noch zu prüfen, ob sie sich dabei nicht ebenso täuschen wie bei unzähligen andern Dingen, die sie so zu sagen aus Instinkt behaupten, ohne sie philosophisch betrachtet zu haben. Da es also zwei Hypothesen über die Vorgänge im Menschen giebt, eine, der zufolge er nur ein passives Wesen ist, und eine zweite, der zufolge er thätige Eigenschaften hat, so kann man die zweite nicht mit Grund der erstern vorziehen, so lange man nur das Gefühl als Beweis anführen kann: denn wir würden mit gleicher Stärke fühlen, daß wir dies oder jenes wollen, ohne jede Rücksicht darauf, ob alle unsere Willensakte unserer Seele durch eine äußere und unsichtbare Ursache mitgetheilt würden, oder ob wir sie selbst erzeugten."[25])

300. Es sind das sehr schöne und sehr wirksame Ausführungen gegen die gewöhnlichen Systeme, das System der vorherbestimmten Harmonie aber, das uns weiter führt, als wir bis dahin gehen konnten, treffen sie nicht. Herr Bayle nimmt z. B. als ausgemacht an, „daß man durch rein philosophische Betrachtungen niemals zu der begründeten Gewißheit gelangen könne, daß wir die bewirkende Ursache unserer Willensakte seien" — das ist jedoch ein Punkt, den ich ihm nicht zugestehe: denn die Begründung meines Systems zeigt in unzweifelhafter Weise, daß im Laufe der Natur jede Substänz die alleinige Ursache aller ihrer Handlungen und frei ist von jeder physischen Beeinflussung seitens jeder andern Substanz, die gewöhnliche Beihilfe Gottes ausgenommen. Auch zeigt dies System, daß unsere Spontaneität wirklich und nicht

blos scheinbar ist, wie Herr Wittichius meinte. Herr Bayle behauptet auch aus den nämlichen Gründen (Antwort a. d. Fragen &c., 3. Th., Kap. 170, S. 1132), daß, wenn es ein Fatum Astrologicum*) gäbe, dasselbe die Freiheit nicht aufheben würde, und ich würde ihm das zugestehen, wenn die Freiheit in einer nur scheinbaren Spontaneität bestände.[26])

301. Die Spontaneität unserer Handlungen kann also nicht mehr bezweifelt werden. Aristoteles hat sie sehr richtig definirt, indem er sagt, eine Handlung sei freiwillig, wenn ihr Anfang im Handelnden liege: Spontaneum est, cujus principium est in agente.**) Gerade in dieser Weise aber sind alle unsere Handlungen und Willensakte völlig von uns abhängig. Freilich sind wir nicht unmittelbar Herren unseres Willens, obgleich wir dessen Ursache sind, denn wir wählen unsere Willensneigungen nicht, wie wir unsere Handlungen durch unser Wollen wählen. Indessen haben wir auch über unsern Willen eine gewisse Macht, weil wir mittelbar dazu beitragen können, daß wir ein ander Mal das wollen, was wir jetzt wollen möchten, wie ich oben gezeigt habe. Dies ist jedoch, genau genommen, kein leeres Wollen, und auch darin haben wir eine besondere und sogar wahrnehmbare Herrschaft über unsere Handlungen und über unsern Willen, die aber aus der Spontaneität in Verbindung mit der Einsicht hervorgeht.[27])

302. Bis jetzt haben wir nur die beiden Bedingungen der Freiheit ins Auge gefaßt, von denen Aristoteles spricht: die Spontaneität und die Einsicht, die sich bei uns in der Ueberlegung vereint finden, während bei den Thieren nur eine, die erstere von beiden, vorhanden ist. Die Scholastiker fordern jedoch noch eine dritte, die sie Gleich-

---

*) Astrologisches Fatum.
**) Freiwillig ist das, dessen Anfang im Handelnden liegt.

giltigkeit nennen. Und man muß dieselbe in der That gelten lassen, wenn Gleichgiltigkeit so viel wie Zufälligkeit bedeutet, denn ich habe schon oben bemerkt, daß die Freiheit die unbedingte metaphysische oder logische Nothwendigkeit ausschließen muß. Diese Gleichgiltigkeit, Zufälligkeit oder Nicht-Nothwendigkeit, wenn ich mich so ausdrücken darf, die ein charakteristisches Attribut der Freiheit ist, verhindert aber nicht, wie ich schon mehrmals auseinandergesetzt habe, daß man nicht stärkere Neigungen zu dem Entschlusse habe, den man wählt, und fordert durchaus nicht, daß man gegen die beiden entgegengesetzten Entschlüsse unbedingt und in völlig gleicher Weise gleichgiltig sei.

303. Ich lasse also die Gleichgiltigkeit nur im Sinne einer Zufälligkeit oder Nicht-Nothwendigkeit gelten, bestreite aber, wie ich schon mehrmals erklärt habe, die nach beiden Seiten hin gleich große Gleichgiltigkeit und meine, daß man niemals zu einer Wahl kommt, wenn man völlig gleichgiltig ist. Eine solche Wahl würde gewissermaßen ein reiner Zufall ohne bestimmenden, erkennbaren oder verborgenen Grund sein. Ein solcher Zufall aber, eine solche wirkliche und unbedingte Zufälligkeit ist eine Chimäre, die sich nie in der Natur vorfindet. Alle Weisen sind einig, daß der Zufall nur ein Schein sei wie das Glück: nur die Unkenntnis der Ursachen erzeugt ihn. Wenn es aber eine derartige schwankende Gleichgiltigkeit gäbe, oder vielmehr, wenn man wählte, ohne daß dabei etwas vorhanden wäre, was uns zum Wählen veranlaßte, so würde der Zufall etwas Wirkliches und etwa dem ähnlich sein, was sich bei jener kleinen Abweichung der Atome fand, die nach der Ansicht Epikurs ohne Grund und Ursache eintrat, und die Epikur eingeführt hatte, um die Nothwendigkeit zu umgehen, worüber Cicero sich mit Recht lustig machte.

304. Diese Abweichung der Atome hatte im Geiste

Epikurs einen Endzweck: er beabsichtigte uns damit vom Schicksal frei zu machen; in der Natur der Dinge jedoch kann sie keine bewirkende Ursache abgeben: sie ist eins von den unmöglichsten Hirngespinnsten. Herr Bayle selbst widerlegt sie, wie wir gleich sehen werden, sehr gut, es befremdet daher, daß er an anderer Stelle wieder etwas dieser vermeintlichen Abweichung Aehnliches gelten zu lassen scheint. Er sagt nämlich anläßlich des Esels Buridans (Wörterbuch, Art. Buridan, Anm. C): „Diejenigen, welche an der Willensfreiheit im eigentlichen Sinne festhalten, nehmen im Menschen ein Vermögen an, sich von selbst für die rechte oder für die linke Seite zu entscheiden, selbst wenn die Beweggründe von Seiten der beiden entgegengesetzten Gegenstände völlig gleich sind. Denn nach ihrer Behauptung kann die Seele, ohne einen andern Grund zu haben, als von ihrer Freiheit Gebrauch machen zu wollen, sagen: Ich habe dies lieber als jenes, wenn ich auch nichts erblicke, was das eine meiner Wahl würdiger macht als das andere.“ [28])

305. Alle die, welche eine Willensfreiheit im eigentlichen Sinne annehmen, werden deshalb Herrn Bayle diese aus einer unbestimmten Ursache geflossene Entscheidung nicht zugeben. St. Augustinus und die Thomisten sind der Ansicht, daß alles bestimmt sei, und man sieht, daß ihre Gegner ebenfalls auf die Umstände zurückgreifen, die bei unserer Wahl mitwirken. Die Erfahrung spricht in keiner Weise für das Hirngespinnst einer das Gleichgewicht haltenden Gleichgiltigkeit, und man kann hier dieselbe Begründung benutzen, die Herr Bayle selbst gegen das Verfahren der Cartesianer, die Freiheit durch das lebendige Gefühl unserer Unabhängigkeit zu beweisen, anwandte. Denn obgleich man nicht immer den Grund einer Neigung einsieht, die uns veranlaßt, zwischen zwei völlig gleich scheinenden Entschlüssen eine Wahl zu treffen, so wird doch immer ein, wenn auch nicht wahrnehmbarer

Eindruck vorhanden sein, der uns bestimmt. Einfach von seiner Freiheit Gebrauch machen wollen, führt zu keiner Entscheidung oder zu etwas, was uns zur Wahl des einen oder des andern Entschlusses bestimmt.[29])

306. Herr Bayle fährt fort: „Es giebt zum mindesten zwei Wege, auf denen der Mensch den Fallstricken der Unentschiedenheit entrinnen kann. Der eine, bereits erwähnte ist der, daß er sich mit der angenehmen Vorstellung schmeichelt, er sei Herr über sein Inneres und hänge nicht von den Dingen ab." Dieser Weg ist verrammelt: vergebens mag man bei sich den Herrn spielen wollen, das führt zu nichts Entscheidendem und begünstigt den einen Entschluß nicht mehr als den andern. „Er würde dann," fährt Herr Bayle fort, „folgenden Willensakt vornehmen: Ich will dieses jenem vorziehen, weil es mir beliebt, so zu verfahren." Aber die Worte: weil es mir beliebt, weil es mir so gefällt, enthalten bereits eine Neigung zu dem Gegenstande, welcher gefällt.[30])

307. Er ist daher nicht berechtigt, fortzufahren: „Und alsdann würde das, was ihn bestimmte, nicht dem Gegenstande entnommen sein; der Beweggrund wäre dann vielmehr nur den Vorstellungen entlehnt, welche die Menschen von ihrer eigenen Vollkommenheit oder ihren natürlichen Fähigkeiten haben.*) Der andere Weg ist der der Entscheidung durch das Loos: der kürzere Strohhalm würde entscheiden." Dieser Weg hat allerdings einen Ausgang, er führt aber nicht zum Zwecke: es ist das nur eine Veränderung der Frage, denn nun entscheidet ja nicht der Mensch, oder wenn man behauptet, es sei doch immer der Mensch, der durch das Loos entscheide, so ist doch der Mensch selbst nicht mehr im Gleichgewicht beiden Entschlüssen gegenüber, weil das Loos es nicht ist und der

*) Zusatz: „[Anstatt dieser Vorstellungen durfte Bayle die häufig verborgenen Neigungen anführen]."

Mensch sich davon abhängig gemacht hat. Es sind immer Gründe in der Natur vorhanden, welche die Ursache dessen bilden, was durch Zufall oder durch das Loos geschieht. Es wundert mich einigermaßen, daß ein so scharfsinniger Kopf wie Herr Bayle sich in diesem Falle dermaßen hat täuschen können. Ich habe schon oben die richtige Antwort gegeben, welche das Sophisma Buridans erledigt: der Fall eines völligen Gleichgewichts zwischen zwei Entschlüssen ist nämlich unmöglich, weil das Universum nie so halbirt werden kann, daß alle Eindrücke des einen Theils denen von Seiten des andern Theils das Gleichgewicht halten. [31])

308. Sehen wir nun, was Herr Bayle selbst an anderer Stelle gegen die chimärische oder absolut unbestimmte Gleichgiltigkeit vorbringt. Cicero hatte in seinem Buche De Fato*) gesagt, Karneades habe noch etwas Spitzfindigeres als die erwähnte Abweichung der Atome gefunden, indem er die Ursache einer angeblichen unbedingt unbestimmten Gleichgiltigkeit den willkürlichen Regungen der Seelen zuschrieb, weil diese Regungen keiner äußern Ursache bedürfen, da sie aus unserer Natur entspringen. Darauf entgegnet aber Herr Bayle (Wörterbuch, Art. Epicure, Anm. U) sehr richtig, daß alles, was aus der Natur einer Sache entspringt, bestimmt sei: die Bestimmtheit bleibe also immer, und die Ausflucht des Karneades führe zu nichts.

309. Außerdem zeigt er (Antw. a. d. Fragen, 2. Th., Kap. 90, S. 219), „daß eine weit von diesem angeblichen Gleichgewichte entfernte Freiheit unvergleichlich vortheilhafter sei.“ „Ich meine eine Freiheit,“ sagte er, „die immer den Urtheilen des Verstandes folgt und unläugbar als gut bekannten Dingen nicht widerstehen kann. Ich kenne niemand, der nicht zugäbe, daß die klar erkannte

*) Vom Fatum, Kap. 11.

Wahrheit die Zustimmung der Seele erzwingt" — vielmehr veranlaßt, wenigstens wenn man nicht die moralische Nothwendigkeit meint — „das lehrt uns die Erfahrung. Man lehrt beständig in den Schulen, wie das Wahre der Gegenstand des Verstandes, so sei das Gute der Gegenstand des Willens, und wie der Verstand immer nur das bejahen könne, was sich ihm unter dem Scheine der Wahrheit darstelle, so könne auch der Wille nichts lieben, als was ihm gut erscheint. Man glaubt niemals das Falsche als solches und liebt niemals das Böse als solches. Im Verstande lebt ein natürliches Streben nach dem Wahren im allgemeinen und nach jeder deutlich erkannten Wahrheit im besondern. Im Willen ist ein natürliches Streben nach dem Guten im allgemeinen enthalten, und daraus folgern mehrere Philosophen, daß wir, sobald die besondern Güter uns genau bekannt sind, auch gezwungen seien, dieselben zu lieben. Der Verstand stellt seine Thätigkeit nur dann ein, wenn die Dinge sich undeutlich darstellen, so daß es zweifelhaft ist, ob sie falsch oder wahr sind, und daraus schließen mehrere, daß der Wille nur dann unentschieden bleibe, wenn die Seele ungewiß ist, ob der Gegenstand, der sich ihr darbietet, ein Gut für sie sei, daß er aber, sobald sie sich für die Bejahung entscheidet, jenen Gegenstand nothwendigerweise lieb gewinnt, bis andere Urtheile des Verstandes ihn in anderer Weise bestimmen. Die, welche die Freiheit auf diese Weise erklären, glauben darin einen ziemlich umfassenden Stoff für Verdienst und Schuld zu finden, weil sie annehmen, daß jene Urtheile des Geistes einem freien Bemühen der Seele, die Gegenstände zu prüfen, sie mit einander zu vergleichen und danach die Entscheidung zu treffen, entstammen. Ich muß dabei noch erwähnen, daß es sehr gelehrte Männer giebt — wie z. B. Bellarmin, lib. 3 de gratia et libero arbitrio c. 8 et 9*),

*) Ueber die Gnade und den freien Willen, 3. Buch, Kap. 8 u. 9.

und Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii*) — die aus äußerst dringenden Gründen behaupten, daß der Wille nothwendigerweise immer dem letzten praktischen Akte des Verstandes folge."

310. Zu dieser Ausführung sind einige Bemerkungen von nöthen. Eine durchaus klare Erkenntnis des Besten bestimmt den Willen, zwingt ihn aber nicht eigentlich. Man muß immer zwischen dem Nothwendigen und dem Gewissen oder Untrüglichen unterscheiden, wie ich schon wiederholentlich bemerkt habe, und immer die metaphysische Nothwendigkeit von der moralischen absondern. Ich glaube auch, daß nur der Wille Gottes immer dem Verstande folgt: alle mit Einsicht begabten Geschöpfe sind gewissen Leidenschaften oder wenigstens Vorstellungen zugänglich, die nicht genau in dem bestehen, was ich adäquate Vorstellungen nenne. Und obgleich diese Leidenschaften bei den Seligen kraft der Naturgesetze und des Systems der in Bezug auf sie vorher eingerichteten Dinge immer dem wahren Gute zustreben, so geschieht das doch nicht immer in der Weise, daß sie eine vollkommene Kenntnis davon hätten. Es geht ihnen vielmehr ganz wie uns, die wir ja auch nicht immer den Grund unserer Triebe begreifen. Die Engel und die Seligen sind ebenso gut Geschöpfe wie wir, bei denen sich immer irgend welche verworrene Vorstellung mit klaren Kenntnissen gemischt findet. Suarez hat Aehnliches über sie gesagt. Er glaubt (Abhandlung über das Gebet, Buch I, Kap. 11), Gott habe die Dinge im voraus so geordnet, daß ihre Gebete, wenn sie mit voller Hingebung gethan werden, immer Erfolg haben: es ist das schon eine Probe von einer vorherbestimmten Harmonie. Was uns anbetrifft, so vermischen sich mit dem Urtheil des Verstandes, von dem wir eine genaue

*) In der Antwort auf den Brief des gelehrten Mannes d. h. des Episcopius.

Kenntnis haben, verworrene sinnliche Wahrnehmungen, welche Leidenschaften und sogar unmerkliche Neigungen erzeugen, die wir nicht immer gewahr werden. Diese Regungen durchkreuzen oft das Urtheil des praktischen Verstandes.

311. Was aber die Parallele zwischen dem Verhältnis des Verstandes zum Wahren und dem Verhältnis des Willens zum Guten anbetrifft, so muß man wissen, daß die klare und deutliche Vorstellung einer Wahrheit thatsächlich die Bejahung dieser Wahrheit in sich schließt: der Verstand wird also dadurch gezwungen. Allein welche Vorstellung man auch immer vom Guten haben mag, so ist doch stets das Bestreben, diesem Urtheile gemäß zu handeln, was nach meiner Ansicht das Wesen des Willens ausmacht, davon verschieden, so daß, da Zeit nöthig ist, um dies Bestreben bis auf den höchsten Grad zu steigern, dasselbe gehemmt und sogar verändert werden kann durch eine neue Vorstellung oder Neigung, die dazwischen kommt, den Geist davon abwendet und ihn zuweilen sogar zum Fällen eines ganz entgegengesetzten Urtheils bringt. Gerade dieser Umstand bewirkt, daß unserer Seele so viel Mittel zu Gebote stehen, um der Wahrheit, die sie kennt, Widerstand zu leisten, und daß der Uebergang vom Geiste zum Gemüthe so langsam geschieht, namentlich wenn der Verstand zum guten Theile nur mit unklaren Gedanken zu Werke geht, die wenig geeignet sind, uns zu ergreifen, wie ich an anderer Stelle auseinandergesetzt habe. Die Verbindung zwischen dem Urtheil und dem Willen ist also nicht so nothwendig, wie man denken sollte.[32])

312. Herr Bayle fährt dann (ebenda, S. 221) sehr gut fort: „Es kann also kein Mangel an der menschlichen Seele sein, daß sie dem Guten im allgemeinen gegenüber keine auf Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit besitzt; es würde vielmehr ein Mißstand, eine ungeheure Unvollkommenheit sein, wenn man mit Wahrheit sagen könnte: Es

kümmert mich wenig, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht geneigter, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich kann ebenso gut das eine wie das andere thun. Wenn es nun eine lobenswerthe und vortheilhafte Eigenschaft ist, dem Guten im allgemeinen zugeneigt zu sein so kann es kein Fehler sein, wenn man sich zu jedem besondern Gute, das als ein offenbares Gut für uns erkannt ist, gezwungen findet. Es scheint vielmehr eine nothwendige Folge zu sein, daß, wenn die Seele gegenüber dem Guten überhaupt keine auf Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit besitzt, sie eine solche auch den besondern Gütern gegenüber nicht besitzt, sobald sie nach Anhörung der Gründe urtheilt, daß es Güter für sie seien. Was würden wir von einer Seele denken, die nach Fällung dieses Urtheils sich mit Grund rühmen würde, daß sie diese Güter nicht liebe, ja, sie sogar hasse, und etwa sagen wollte: Ich erkenne klar und deutlich, daß es Güter für mich sind, ich habe alle nöthige Einsicht dazu; aber dessenungeachtet will ich sie nicht lieben, sondern sie vielmehr hassen; mein Entschluß ist gefaßt, ich führe ihn aus, nicht weil irgend ein Grund — d. h. ein anderer Grund als der, welcher auf dem Also gefällt es mir beruht — mich dazu antreibt, sondern nur weil es mir beliebt, so zu verfahren: was würden wir, sage ich, von einer solchen Seele denken? Würden wir sie nicht für unvollkommener und unglücklicher halten, als wenn sie diese auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit nicht besäße?

313. „Die Lehre, welche den Willen den letzten Akten des Verstandes unterwirft, giebt nicht nur eine vortheilhaftere Vorstellung vom Zustande der Seele, sondern zeigt auch, daß der Mensch auf diesem Wege leichter dem Glücke zuzuführen ist als auf dem der Gleichgiltigkeit: denn es wird genügen, ihn über seine wahren Interessen zu belehren, und sogleich wird sein Wille sich den Urtheilen anpassen, welche der Verstand ausspricht. Giebt es aber eine

Freiheit, welche von der Vernunft und der Beschaffenheit der klar erkannten Dinge unabhängig ist, so wird der Mensch das unfügsamste aller Thiere und man nie sicher sein, ob man ihn zum Ergreifen des bessern Entschlusses werde bestimmen können. Alle guten Rathschläge, alle Gründe werden dann völlig nutzlos sein: man belehrt ihn, man überzeugt ihn, und nichtsdestoweniger wird sein Wille trotzig thun und unerschütterlich bleiben wie ein Fels:

Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia cautes.
Virgil. Aen. lib. VI, v. 470.*)

Eine Grille, eine eitle Laune wird ihn gegen alle möglichen Gründe verhärten, es wird ihm nicht gefallen, sein klar erkanntes Bestes zu lieben, vielmehr wird es ihm gefallen, dasselbe zu hassen. Finden Sie, mein Herr, daß eine solche Eigenschaft das reichste Geschenk sei, welches Gott dem Menschen machen konnte, und das einzige Werkzeug zu unserm Glück? Ist es nicht vielmehr ein Hinderniß für unser Glück? Ist es ein Ruhm, sagen zu können: Ich habe alle Urtheile meiner Vernunft verachtet und bin einen ganz verschiedenen Weg gegangen, nur weil es mir so gefiel —? Von welcher Reue würde man in diesem Falle verzehrt werden, wenn der gefaßte Entschluß zum Schaden ausschlüge? Eine solche Freiheit würde den Menschen mehr schädlich als nützlich sein, weil der Verstand die Güte der Dinge nicht kräftig genug darstellen würde, um dem Willen die Kraft der Verwerfung zu nehmen. Es würde daher unendlich besser für den Menschen sein, wenn er immer mit Nothwendigkeit durch das Urtheil des Verstandes bestimmt würde, als wenn es dem Willen gestattet wäre, dessen Thätigkeit aufzuheben: denn

*) Durch die begonnene Rede wird sein Gesicht nicht mehr verändert
Als ein harter Stein, oder wie starr der marpesische Fels steht.
Virg. Aen. VI, 470.

auf diesem Wege würde der Mensch leichter und sicherer zum Ziele gelangen."

314. Ich bemerke zu dieser Darlegung noch, wie es durchaus wahr ist, daß eine auf unbestimmter Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit, die ohne jeden bestimmenden Grund wäre, ebenso schädlich und sogar widerwärtig sein würde, wie sie unthunlich und chimärisch ist. Ein Mensch, der so verfahren oder wenigstens sich so stellen wollte, als ob er ohne Beweggrund handelte, würde sicher für einen Narren gelten. Ebenso wahr ist aber auch, daß die Sache, im strengsten Sinne obiger Voraussetzung genommen, unmöglich ist, und daß man, sobald man ein Beispiel geben will, davon abweicht und auf den Fall eines Menschen geräth, der sich nicht ohne Ursache, sondern eher aus Neigung oder Leidenschaft als vermöge der Urtheilskraft entscheidet. Denn sobald man sagt: „Ich verachte die Urtheile meiner Vernunft einzig aus Ursach meines Beliebens, es gefällt mir, so zu verfahren," so heißt das einfach: Ich ziehe meine Neigung meinem Interesse, mein Belieben meinem Vortheil vor.

315. Es ist das dasselbe, als ob ein eigensinniger Mensch in der Meinung, es sei beschämend für ihn, dem Rathe seiner Freunde oder Diener Folge zu leisten, die Genugthuung, welche ihm das Widersprechen gewährt, dem Vortheile vorzöge, den er aus deren Rath ziehen könnte. Es kann jedoch vorkommen, daß bei einer Angelegenheit von geringem Belang sogar ein weiser Mann regelwidrig und gegen sein Interesse handelt, um einem andern, der ihn zwingen oder beherrschen will, das Widerspiel zu halten, oder um die, welche seine Schritte beobachten, irre zu führen. Es ist sogar zuweilen gut, wenn man Brutus nachahmt und seinen Witz verbirgt oder sogar den Wahnwitzigen spielt, wie David vor dem König der Philister.[33])

316. Herr Bayle fügt noch viel Treffendes hinzu, um zu zeigen, daß das Handeln gegen das Urtheil des Verstandes eine große Unvollkommenheit sein würde. Er be-

merkt (S. 225), daß selbst nach der Ansicht der Molinisten der Verstand, der richtig seine **Pflicht** erfüllt, das angiebt, was das **Beste** ist. Er läßt (Kap. 91, S. 227) Gott unsern ersten Eltern im Garten Eden sagen: „Ich habe euch die Erkenntnis meiner selbst, die Fähigkeit, die Dinge zu beurtheilen und volle Gewalt über euren Willen gegeben. Ich werde euch Vorschriften und Befehle ertheilen: der freie Wille aber, den ich euch mitgetheilt habe, ist so beschaffen, daß ihr gleichmäßig im Stande seid, mir — je nach den Umständen — zu gehorchen oder nicht zu gehorchen. Ihr werdet versucht werden: wenn ihr dann einen guten Gebrauch von eurer Freiheit macht, so werdet ihr glücklich sein, macht ihr aber einen schlechten Gebrauch von ihr, so werdet ihr unglücklich sein. Ihr habt nun zu überlegen, ob ihr es als eine neue Gnade von mir erbitten wollt, entweder daß ich euch erlaube, wenn ihr euren Entschluß darüber faßt, eure Freiheit zu mißbrauchen, oder aber daß ich euch daran hindere. Ueberlegt es euch wohl, ich gebe euch vierundzwanzig Stunden Bedenkzeit . . . . . Begreifen Sie nicht klar und deutlich," fährt Herr Bayle fort, „daß die Vernunft (unserer Voreltern), die noch nicht durch die Sünde getrübt worden war, sie zu dem Schlusse gebracht haben würde, man müsse es von Gott als das höchste Maß der gewährten Gunstbezeigungen erbitten, daß er nicht zugebe, daß sie sich durch den schlechten Gebrauch ihrer Kräfte ins Verderben stürzten? Und muß man nicht zugeben, daß, hätte Adam, von dem falschen Ehrgeize, sein eigener Führer zu sein, bethört, die göttliche Leitung abgelehnt, die sein Glück gesichert haben würde — daß er dann das Urbild eines Phaeton, eines Ikarus gewesen sein würde? Er würde dann beinahe ebenso gottlos gewesen sein, wie der Ajax des Sophokles, der ohne den Beistand der Götter siegen wollte und behauptete, mit einem solchen Beistande würden die größten Memmen ihre Feinde in die Flucht schlagen." [34])

317. Ferner zeigt Herr Bayle (Kap. 80), daß man sich nicht weniger glücklich schätzt oder sich sogar noch mehr freut, wenn man von oben unterstützt worden ist, als wenn man sein Glück seiner eigenen Wahl verdankt. Und wenn man gut dabei fährt, daß man einen ungestümen Trieb, der plötzlich in uns entstanden war, vor reiflich erwogenen Gründen den Vorzug gab, so empfinde man eine ungemeine Freude, denn man bilde sich ein, daß entweder Gott oder unser Schutzengel oder ein gewisses Etwas, das man sich unter dem unbestimmten Namen Glück vorstellt, uns dazu angetrieben habe. So rühmten Sulla und Cäsar sich in der That mehr ihres Glücks als ihrer Thaten. Die Heiden, und besonders die Dichter — namentlich Homer — brachten ihre Heroen durch göttlichen Antrieb zu ihren Entschlüssen. Der Held der Aeneide wandelt immer unter der Leitung eines Gottes. Es war eine sehr feine Schmeichelei, wenn man den Kaisern sagte, sie siegten sowohl durch ihre Truppen wie durch ihre Götter, die sie ihren Heerführern liehen: Te copias, te consilium et tuos praebente divos,*) sagt Horaz. Die Heerführer kämpften unter den Auspicien der Kaiser, gleichsam sich auf deren Glück verlassend, denn den unter jenen stehenden Führern standen die Auspicien nicht zu. Man freut sich, vom Himmel begünstigt zu sein, man schätzt sich höher, wenn man glücklich, als wenn man tüchtig ist. Niemand hält sich für glücklicher als die Mystiker, die sich einbilden, sie wären im Zustande der Ruhe und Gott wirke in ihnen.

318. Andererseits, fügt Herr Bayle hinzu (Kap. 83), „ist ein Stoiker, der alles mit einer Schicksalsnothwendigkeit verknüpft, für das Vergnügen darüber, daß er gut gewählt hat, ebenso empfänglich wie jeder andere Mensch. Und jeder Einsichtsvolle wird finden, daß es, anstatt daß man Gefallen daran finden sollte, wenn man lange über=

*) Indem du die Truppen, die Einsicht und deine Götter gabst.

legt und dann schließlich das Ehrenhafteste gewählt hat, vielmehr eine ungemeine Genugthuung ist, wenn man sich einredet, man sei in der Liebe zur Tugend so unerschütterlich fest, daß man eine Versuchung ohne das geringste Zaudern zurückweisen würde. Ein Mann, dem man eine Handlung vorschlägt, die seiner Pflicht, seiner Ehre und seinem Gewissen widerstreitet, und der auf der Stelle erwidert, er sei eines solchen Verbrechens unfähig, und sich in der That nicht dazu fähig fühlt, ist mehr mit sich selbst zufrieden, als wenn er Bedenkzeit verlangte und sich einige Stunden unentschlossen fühlte, welchen Entschluß er fassen solle. Man ist bei manchen Gelegenheiten recht verdrießlich, daß man sich hinsichtlich zweier Entschlüsse nicht entscheiden kann, und würde sehr erfreut sein, wenn der Rath eines guten Freundes oder irgend eine Hilfe von oben uns zu einer guten Wahl hindrängte." Dies alles zeigt uns den Vorzug, den ein entschiedenes Urtheil vor jener schwankenden Gleichgiltigkeit voraus hat, die uns im Ungewissen läßt. Endlich aber haben wir schon hinlänglich bewiesen, daß nur die Unwissenheit oder die Leidenschaft uns in der Ungewißheit erhalten können, eben deshalb aber Gott niemals. Je mehr man sich ihm nähert, um so vollkommener ist die Freiheit und um so mehr wird sie durch das Gute und die Vernunft bestimmt. Und immer wird man das Naturell Catos, dem, wie Vellejus sagte, jede schlechte Handlung unmöglich war, dem eines Menschen vorziehen, welcher im Stande ist, zu schwanken.[35])

319. Ich habe diese Ausführungen des Herrn Bayle gegen die unbestimmte Gleichgiltigkeit mit Vergnügen angeführt und unterstützt, sowohl um die Sache aufzuklären, als auch um ihn mit sich selbst im Widerspruch zu zeigen und darzuthun, daß er sich nicht über die vermeintliche, Gott auferlegte Nothwendigkeit, wonach derselbe das Beste wählen muß, was zu wählen möglich ist, beklagen durfte. Denn Gott wird entweder aus unbestimmter Gleichgiltigkeit und

aufs Gerathewohl handeln, oder er wird aus Eigensinn oder in Folge irgend einer andern Leidenschaft handeln, oder aber er muß vermöge einer vorwiegenden Neigung der Vernunft handeln, die ihn zum Besten führt. Aber die Leidenschaften, welche aus der verworrenen Vorstellung von einem scheinbaren Gute entspringen, können bei Gott nicht statt finden, und die unbestimmte Gleichgiltigkeit ist eine Chimäre. Es bleibt also nur der stärkste Vernunftgrund als Ordner der göttlichen Wahl übrig. Daß wir das Schlechte statt des Guten, ein größeres Uebel statt eines kleinern und das geringere Gut statt des größern wählen können, ist eben eine Unvollkommenheit an unserer Freiheit. Dieselbe entspringt dem Scheine, der uns über Gut und Böse täuscht, während Gott immer zum wahren und größten, d. h. zum unbedingt wahren, Gute geneigt ist, dessen Kenntnis ihm nicht mangeln kann.[36])

320. Diese falsche Vorstellung von der Freiheit, welche jene sich gebildet haben, die, nicht zufrieden, die Freiheit, ich sage nicht vom Zwange, sondern eben von der Nothwendigkeit loszusprechen, sie auch noch von der Gewißheit und der Bestimmung durch einen Antrieb, d. h. von der Vernunft und von der Vollkommenheit, frei machen möchten — diese Vorstellung also hat nichtsdestoweniger verschiedenen Scholastikern gefallen, Leuten, die sich häufig in ihre Spitzfindigkeiten verstricken und das leere Stroh der Ausdrücke für das reine Korn der Dinge nehmen. Sie ersinnen irgend einen unbegründeten Begriff, aus dem sie Nutzen ziehen zu können meinen, und den sie durch Spitzfindigkeiten aufrecht zu erhalten suchen. Von dieser Art ist nun die völlige Gleichgiltigkeit: sie dem Willen zugestehen, heißt demselben ein ähnliches Vorrecht gewähren wie das von einigen Cartesianern und Mystikern der göttlichen Natur beigelegte, wonach diese das Unmögliche vollführen, Widersinniges hervorbringen und bewirken kann, daß zwei einander widersprechende Sätze zu gleicher Zeit

wahr seien. Verlangen, daß eine Entscheidung aus einer völligen, unbedingt unschlüssigen Gleichgiltigkeit hervorgehe, heißt verlangen, daß sie auf natürliche Weise aus nichts hervorgehe. Man nimmt an, daß Gott diese Entscheidung nicht gebe: sie hat also ihren Ursprung weder im Körper, noch in der Seele, noch in den Umständen, da alles als unbestimmt angenommen wird — und doch tritt sie ein und ist da, ohne Vorbereitung, ohne daß sich etwas dazu bereit hält, ohne daß ein Engel, ohne daß Gott selbst sehen oder zeigen kann, warum sie da ist. Das ist nicht nur ein Hervorgehen aus Nichts, sondern sogar ein Hervorgehen aus nichts durch sich selbst. Diese Doctrin bringt eine ebenso große Lächerlichkeit zu Markte wie Epikur mit der oben erwähnten Abweichung der Atome, wonach einer dieser kleinen, sich in gerader Linie bewegenden Körper plötzlich ohne jede Ursache von seinem Wege abweicht, nur weil der Wille es gebietet. Und dabei beachte man, daß Epikur nur deshalb zu jener Behauptung griff, um jene angebliche, auf völliger Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit zu retten, die eine sehr alte Chimäre gewesen zu sein scheint, und von der man mit Recht sagen kann: Chimaera chimaeram parit.*)

321. Herr Marchetti hat dies in seiner reizenden gereimten italienischen Uebersetzung des Lucretius (Buch 2), die man noch nicht hat veröffentlichen wollen, folgendermaßen ausgedrückt:

Mà ch'i principii poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Si finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa, e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;

---

*) Die Chimäre gebiert eine Chimäre.

Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich'io, del fato sciolta
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.*)

Es ist sonderbar, daß ein Mann wie Epikur, nachdem er die Götter und alle unkörperlichen Substanzen beseitigt, sich vorstellen konnte, der Wille, den er selbst aus Atomen bildet, könne Gewalt über die Atome haben und sie von ihrem Wege ablenken, ohne daß man anzugeben vermag, auf welche Weise.[37])

322. Karneades hat, ohne bis auf die Atome zurückzugehen, den Grund für die vermeintliche unbestimmte Gleichgiltigkeit von vorn herein in der menschlichen Seele finden wollen, indem er gerade das, wofür Epikur erst den Grund suchte, für den Grund der Sache nahm. Kar-

---

*) Wenn aber die Ur-Elemente durchaus nicht von ihrem geraden Wege abweichen, wer begreift da nicht, daß schließlich alle ihre Bewegungen sich wieder vereinen, und daß aus dem Alten nach fester Ordnung immer wieder das Neue entsteht, wenn nicht die ersten Bewegungen durch ihre Abweichung einen neuen Anfang begründen, der den Bund des Schicksals zerreißt und nicht eine Ursache der andern ins Endlose fort folgen läßt? Daher, sage ich, besteht für die Sterblichen der freie, ungebundene Wille, vermöge dessen wir gehen, wohin jeden seine Lust führt. Dadurch weichen wir in unsern Bewegungen ab von einander und halten weder bestimmte Zeiten noch bestimmte Orte ein, sondern thun allein wie jedem sein Wille gebietet. Bei diesen Dingen herrscht ohne jeden Zweifel der eigene Wille eines jeden, und von ihm erhalten die Glieder ihre Bewegung.

neades gewann dabei nichts, wenn nicht, daß er nun die Unachtsamen mit größerer Leichtigkeit täuschte, indem er den Widersinn von einem Gegenstande, wo er ein wenig allzu klar zu Tage liegt, auf einen andern übertrug, wo die Dinge leichter zu verwirren sind, d. h. vom Körper auf die Seele, denn die meisten Philosophen hatten wenig klare Begriffe von der Natur der Seele. Epikur, der dieselbe aus Atomen zusammensetzte, hatte wenigstens darin Recht, daß er den Ursprung ihrer Bestimmung in dem suchte, was er für den Ursprung der Seele selbst hielt. Deshalb hatten Cicero und Herr Bayle Unrecht, daß sie ihn so scharf tadelten und dagegen den Karneades, der nicht weniger unverständig ist, verschonten und sogar lobten. Ich begreife gar nicht, wie der scharfsinnige Herr Bayle sich mit einer solchen versteckten Widersinnigkeit hat abspeisen lassen können, so daß er dieselbe sogar das größte Denkmal der Kraft des menschlichen Geistes in Bezug auf diesen Gegenstand nennt; als wenn die Seele, der Sitz der Vernunft, eher als der Körper im Stande wäre, zu handeln, ohne durch einen innern oder äußern Grund oder eine innere und äußere Ursache bestimmt zu sein, oder als ob der große Grundsatz, daß nichts ohne Ursache geschieht, sich nur auf die Körper bezöge.[38])

323. Allerdings hat die Form oder die Seele den Vorzug vor der Materie, daß sie die Quelle der Handlung ist, da sie den Anfang der Bewegung oder Veränderung in sich selbst trägt, mit einem Wort: *τὸ αὐτοκίνητον* *) ist, wie Platon sie nennt, während der Stoff nur passiv ist und des Anstoßes bedarf, um thätig zu werden: agitur, ut agat.**) Wenn aber die Seele durch sich selbst thätig ist — wie sie es in der That ist — so ist sie das eben deswegen, weil sie nicht an sich gegen die Handlung un=

*) Das Sich=selbst=Bewegende.
**) Er wird angetrieben, damit er handle.

bedingt gleichgiltig ist, wie der Stoff, und in sich etwas finden muß, wonach sie sich entscheidet. Nach dem System der vorherbestimmten Harmonie nun findet die Seele in sich selbst und in ihrer idealen, dem Dasein voraufgehenden Natur die Gründe für ihre Entscheidungen, die nach allem eingerichtet sind, was sie (die Seele) umgeben soll. Dadurch war sie von aller Ewigkeit her in ihrem Zustande der reinen Möglichkeit bestimmt, frei zu handeln, wie sie es zu der Zeit thun wird, wo sie zum Dasein gelangt.[39])

324. Herr Bayle selbst bemerkt sehr richtig, daß die auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit — d. h. so, wie man sie gelten lassen muß — die Neigungen nicht ausschließe und kein völliges Gleichgewicht verlange. Er zeigt ziemlich eingehend (Antw. a. d. Kleinstädter, Kap. 139, 3. Bd., S. 748 ff.), daß man die Seele mit einer Wage vergleichen kann, bei der die Gründe und die Neigungen die Stelle der Gewichte vertreten. Man kann die Vorgänge bei unsern Entschließungen nach seiner Meinung durch die Annahme erläutern, daß der menschliche Wille einer Wage gleiche, die sich ruhig hält, wenn die Gewichte in den beiden Schalen einander gleich sind, und die immer nach der einen oder der andern Seite neigt, je nachdem eine der Schalen mehr belastet wird. Ein neuer Grund bildet ein stärkeres Gewicht, eine neue Vorstellung strahlt lebhafter als die alte, die Furcht vor einer schweren Strafe überwiegt einiges Vergnügen; machen zwei Leidenschaften sich den Platz streitig, so bleibt immer die stärkere Siegerin, wenigstens wenn die andere nicht durch die Vernunft oder durch eine andere, damit verbundene Leidenschaft unterstützt wird. Wenn man bei einem Sturme die Waaren ins Meer wirft, um das Leben zu retten, so ist diese Handlung, welche die Schulen eine gemischte nennen, freiwillig und zwanglos, und doch siegt in diesem Falle unzweifelhaft die Liebe zum Leben über die Liebe zur Habe. Der Kummer entspringt der Erinnerung an die Güter, die

man verliert, und man hat um so mehr Mühe, zu einer Entscheidung zu kommen, je näher die einander gegenüberstehenden Gründe dem Gleichgewichte sind, wie man umgekehrt die Wage um so schneller zum Ausschlag kommen sieht, je größer der Unterschied zwischen den Gewichten ist.

325. Da indessen sehr häufig zwischen mehreren Entschlüssen zu entscheiden ist, so könnte man die Seele anstatt mit einer Wage mit einer Kraft vergleichen, die gleichzeitig nach verschiedenen Richtungen drängt, aber nur da wirkt, wo sie die meiste Nachgiebigkeit oder den geringsten Widerstand findet. Wird z. B. die Luft in der Glocke einer Luftpumpe allzu stark zusammengepreßt, so wird sie dieselbe zerbrechen, um hinauszukommen. Sie drückt dann auf jeden Theil des Glases, wirft sich aber schließlich auf den schwächsten. So gehen auch alle Neigungen der Seele auf alle die Güter, die sich ihr darbieten: es sind vorhergehende Willen. Der nachfolgende Wille aber, der das Ergebnis aus denselben ist, entscheidet sich für das, was am meisten reizt.

326. Dies Uebergewicht unter den Neigungen verhindert jedoch nicht, daß nicht der Mensch über sich Herr sei, wenn er nur seine Macht zu gebrauchen weiß. Sein Reich ist das der Vernunft: er braucht sich nur frühzeitig zum Widerstande gegen die Leidenschaften zu rüsten, und er wird im Stande sein, dem Ungestüm der heftigsten Einhalt zu thun. Man nehme an, Augustus, eben im Begriff, zur Hinrichtung des Fabius Maximus Befehl zu geben, bediene sich nach seiner Gewohnheit des Rathes, den ein Philosoph ihm gegeben hatte: er solle das griechische Alphabet hersagen, ehe er etwas in der Erregung des Zornes thäte — diese Bedachtsamkeit wird im Stande sein, das Leben des Fabius und den Ruhm des Augustus zu retten. Ohne eine glückliche Bedachtsamkeit aber, die man zuweilen einer ganz besondern göttlichen Güte verdankt, oder ohne eine solche im voraus erworbene Ge-

schicklichkeit, die wie die des Augustus geeignet ist, uns zu Betrachtungen zu veranlassen, die dem Orte und der Zeit angemessen sind, wird die Leidenschaft über die Vernunft triumphiren. Der Kutscher ist Herr der Pferde, wenn er sie lenkt und leitet, wie er soll und wie er muß; es giebt jedoch Gelegenheiten, wo er sich vernachlässigt, und dann wird er für einige Zeit die Zügel fahren lassen müssen:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.*)

327. Man muß gestehen, daß wir immer genug Macht über unsern Willen haben, aber man denkt nicht immer daran, von derselben Gebrauch zu machen. Dieser Umstand zeigt, wie ich schon mehrmals hervorgehoben habe, daß die Macht, welche die Seele über ihre Neigungen hat, eine Fähigkeit ist, die nur in mittelbarer Weise ausgeübt werden kann, ungefähr so wie Bellarmin wollte, daß die Päpste das Verfügungsrecht über die weltliche Macht der Könige hätten. In Wirklichkeit hangen die äußern Handlungen, die nicht unsere Kräfte übersteigen, unbedingt von unserm Willen ab, unsere Willensakte aber hangen nur vermöge gewisser gewandter Windungen und Umwege, die uns Mittel gewähren, unsere Entschlüsse hinauszuschieben oder zu verändern, vom Willen ab. Wir sind Herr über uns, nicht wie Gott, der nur zu gebieten braucht, es in der Welt ist, sondern so wie ein weiser Fürst es in seinen Staaten, oder ein guter Hausvater es in seinem Hauswesen ist. Herr Bayle faßt es zuweilen anders auf, als ob wir, um uns der Willensfreiheit rühmen zu dürfen, eine absolute, von Gründen und Mitteln unabhängige Gewalt über uns haben müßten. Eine solche hat aber selbst Gott nicht und darf sie in Hinsicht auf seinen Willen nicht in diesem Sinne haben: er kann seine

---

*) Der Lenker wird von den Pferden fortgerissen und der Wagen folgt nicht den Lenkseilen.

Natur nicht verändern, noch anders als der Ordnung gemäß handeln, und wie sollte sich der Mensch mit einem Schlage umwandeln können? Wie ich schon gesagt habe: das Reich Gottes, das Reich des Weisen ist das der Vernunft. Indessen hat nur Gott allein immer den wünschenswerthesten Willen, und er bedarf daher nicht der Macht, denselben zu ändern.[40])

328. Wenn die Seele Herr in ihrem Hause ist, sagt Herr Bayle (S. 753), so braucht sie nur zu wollen, und jene Noth und jene Pein, die den Sieg über die Leidenschaften begleiten, werden sogleich verschwinden. Zu diesem Zwecke reicht es seiner Meinung nach hin, wenn man sich Gleichgiltigkeit gegen die Gegenstände der Leidenschaften zu eigen macht (S. 758). Warum also, sagt er, eignen sich die Menschen diese Gleichgiltigkeit an, wenn sie Herr über sich sind? Allein dieser Einwand gleicht genau der Frage, warum ein Familienvater sich kein Geld aneigne, wenn er solches braucht? Er kann Geld erwerben, aber nur durch Geschicklichkeit und nicht, wie zur Zeit der Feen oder des Königs Midas, durch ein einfaches Gebot des Willens oder durch eine Berührung. Es würde nicht genügen, daß man Herr in seinem Hause ist, vielmehr müßte man Herr über alle Dinge sein, um sich alles zu eigen zu machen, was man will, denn man findet nicht alles zu Hause. Bei der Einwirkung auf sich selbst muß man es ebenso machen wie bei der Einwirkung auf andere Dinge: man muß die Beschaffenheit und die Eigenschaften seines Gegenstandes kennen und danach sein Verfahren einrichten. Man bessert sich daher nicht, noch erwirbt man einen bessern Willen in einem einzigen Augenblicke und vermittelst eines einfachen Willensaktes.[41])

329. Es ist jedoch gut, hier zu beachten, daß die Noth und die Pein, welche den Sieg über die Leidenschaften begleiten, sich bei manchen in Folge der großen Zufriedenheit, die sie in dem lebhaften Gefühle der Kraft ihres

Geistes und der göttlichen Gnade finden, in Lust verwandeln. Die Asketen und wahren Mystiker können aus Erfahrung davon reden, und selbst ein wahrer Philosoph kann einiges davon erzählen. Man kann zu diesem glücklichen Zustand gelangen, und das ist eins der vorzüglichsten Mittel, welche der Seele zu Gebote stehen, um ihre Herrschaft zu befestigen.

330. Wenn die Scotisten und die Molinisten die **unbestimmte Gleichgiltigkeit** zu bevorzugen scheinen — ich sage **scheinen**, denn ich bezweifle, daß sie es, nachdem sie dieselbe richtig erkannt haben, noch im vollen Ernste thun — so sind dagegen die Thomisten und die Augustiner für die Vorherbestimmung des menschlichen Willens. Denn man muß nothwendigerweise das eine oder das andere. Thomas von Aquino ist ein Autor, der dem Wahren und Sichern zuzustreben pflegt, der spitzfindige Scotus aber macht oft, indem er ihn zu widerlegen sucht, die Sache dunkel, anstatt sie aufzuklären. Die Thomisten folgen gewöhnlich der Ansicht ihres Meisters und geben nicht zu, daß die Seele sich entscheide, ohne daß irgend welche Prädetermination dabei mitwirkt. Vielleicht ist aber die Prädetermination der neuern Thomisten nicht gerade das, was man braucht. Durand de Saint-Pourçain, der häufig genug seine eigenen Ansichten hatte und gegen die ausdrückliche Mitwirkung Gottes war, ist nichtsdestoweniger für eine gewisse Vorherbestimmung des Willens eingetreten und hat angenommen, Gott sähe im Zustande der Seele und ihrer Umgebung den Grund für ihre Entscheidungen.

331. Die alten Stoiker waren in Hinsicht dieses Punktes nahezu der Ansicht der Thomisten: sie waren gleichzeitig für die Bestimmung und gegen die Nothwendigkeit, obgleich man sie beschuldigt hat, sie machten alles nothwendig. Cicero sagt in seiner Schrift De Fato *),

*) Ueber das Fatum.

Demokrit, Heraklit, Empedokles und Aristoteles hätten geglaubt, das Fatum habe eine Nothwendigkeit zur Folge, andere aber — er meint vielleicht Epikur und die Akademiker — wären dem entgegengetreten, und Chrysipp hätte einen Mittelweg eingeschlagen. Ich glaube, in Bezug auf Aristoteles täuscht sich Cicero, denn dieser hat die Zufälligkeit und die Freiheit sehr gut erkannt und ist sogar zu weit gegangen, indem er — wie ich meine, aus Unachtsamkeit — sagt, daß die Sätze über die künftigen Zufälligkeiten keine bestimmte Wahrheit hätten, in welchem Punkte die meisten Scholastiker mit Recht von ihm abgewichen sind. Sogar Kleanthes, der Lehrer des Chrysipp, bestritt, obgleich er für die bestimmte Wahrheit der künftigen Ereignisse war, doch deren Nothwendigkeit. Wenn die Scholastiker, die wie z. B. die frommen Väter von Coimbra, die Verfasser eines berühmten Lehrbuchs der Philosophie, so fest von der Bestimmtheit der zukünftigen Zufälligkeiten überzeugt waren, die Verknüpfung der Dinge, wie das System der allgemeinen Harmonie sie darlegt, eingesehen hätten, so würden sie geschlossen haben, daß man die vorhergehende Gewißheit oder die Bestimmtheit des Kommenden nicht anerkennen kann, ohne eine Vorherbestimmung der Sache in ihren Ursachen und ihren Gründen anzuerkennen.

332. Cicero hat uns den Mittelweg des Chrysipp auseinanderzusetzen versucht, Justus Lipsius aber bemerkt in seiner Darstellung der stoischen Philosophie, daß die Stelle bei Cicero verstümmelt sei, und daß Aulus Gellius (Noct. Att. lib. VI, c. 2*) uns die ganze Argumentation des stoischen Philosophen aufbewahrt habe. Ich lasse dieselbe hier im Auszug folgen. Das Schicksal ist der unvermeidliche und ewige Zusammenhang aller Begebenheiten. Man hält dem entgegen, es folge daraus, daß alle Akte des Willens nothwendige wären, und daß die Verbrecher,

*) Attische Nächte, 6. Buch, Kap. 2.

da sie zum Bösen gezwungen sind, nicht bestraft werden dürften. Darauf erwidert nun Chrysipp, daß das Uebel der Ur-Beschaffenheit der Seelen entspringt, welche einen Theil der vom Schicksal bestimmten Ordnung ausmacht; daß die von Natur gut geschaffenen Seelen den Einwirkungen der äußern Ursachen besser widerstehen, und daß dagegen die, deren natürliche Fehler nicht durch die Erziehung abgestellt werden, sich verführen lassen. Dann unterscheidet er — nach Cicero — zwischen Haupt- und Neben-Ursachen und bedient sich des Vergleichs mit einem Cylinder, dessen Volubilität und Schnelligkeit oder leichte Beweglichkeit hauptsächlich von seiner Gestalt herrührt, da sein Lauf verlangsamt werden würde, wenn er uneben wäre. Der Cylinder muß jedoch angestoßen werden, wie die Seele durch die sinnlichen Gegenstände gereizt werden muß und dann diese Einwirkung je nach der Beschaffenheit empfängt, in der sie sich befindet.[42])

333. Cicero meint, Chrysipp verstricke sich in solcher Weise, daß er wohl oder übel die aus dem Schicksal hervorgehende Nothwendigkeit bestätige. Herr Bayle ist nahezu derselben Meinung (Wörterbuch, Art. Chrysippe, Anm. H). Er behauptet, dieser Philosoph ziehe sich keineswegs aus der Verlegenheit, da der Cylinder glatt oder rauh sei, je nachdem der Hersteller ihn gemacht habe, und daß daher Gott, die Vorsehung oder das Schicksal die Ursachen des Uebels seien und zwar in einer Weise, die dasselbe nothwendig macht. Justus Lipsius erwidert darauf, nach den Stoikern käme das Uebel vom Stoffe her, was — meiner Ansicht nach — ebenso viel ist, als ob er gesagt hätte, der Stein, den der Hersteller bearbeitet habe, wäre zu grob und ungleichmäßig gewesen, als daß er einen guten Cylinder hätte abgeben können. Herr Bayle führt gegen Chrysipp die Fragmente des Oenomaus und des Diogenianus an, die uns Eusebius in der Praeparatio evangelica*)

*) Evangelische Vorbereitung.

(Buch VI, Kap. 7. 8) aufbewahrt hat, besonders aber stützt er sich auf die Widerlegung, welche Plutarch in seinem Buche gegen die Stoiker gegeben, und die Herr Bayle im Artikel Pauliciens, Anm. G, mitgetheilt hat. Allein diese Widerlegung will nicht viel sagen. Plutarch behauptet, es wäre besser, Gott die Macht abzusprechen, als anzunehmen, daß er die Uebel zulasse, und will nicht zugeben, daß das Uebel zu einem größern Gute führen könne. Dagegen haben wir bereits dargethan, daß Gott, obgleich er nichts Besseres thun kann, als das Beste erschaffen, in welchem eben die Zulassung des Uebels enthalten ist, nichtsdestoweniger allmächtig ist, und haben auch wiederholentlich gezeigt, daß das, was an einem einzelnen Theile ein Uebel ist, doch zur Vollkommenheit des Ganzen beitragen kann.

334. Chrysipp hatte bereits etwas Derartiges nicht nur in seinem vierten Buche über die Vorsehung (bei Aulus Gellius, 6. Buch, 1. Kap.) angeführt, wo er behauptet, das Uebel führe zur Erkenntnis des Guten — ein Grund, der hier nicht ausreicht — sondern er that dies noch besser an der Stelle, wo er sich des Vergleichs mit einem Theaterstücke bedient, indem er — nach dem eigenen Berichte Plutarchs — in seinem zweiten Buche von der Natur sagt, daß es hin und wieder Stellen in einer Komödie gebe, die an sich keinen Werth haben, nichtsdestoweniger aber dem ganzen Gedichte etwas Anmuthiges und Gefälliges verleihen. Er nennt diese Stellen Epigramme oder Aufschriften. Wir kennen die alte Komödie nicht zur Genüge, um diese Stelle des Chrysipp völlig zu verstehen, da aber Plutarch mit ihm über die Thatsache einig ist, so dürfen wir mit Grund annehmen, daß dies Gleichnis nicht schlecht war. Plutarch erwidert darauf zunächst, daß die Welt keineswegs einem Lustspiele gleiche — aber das ist eine schlechte Antwort: der Vergleich betrifft nur den Punkt, daß ein schlechter Theil das Ganze besser machen kann.

Dann führt er zweitens dagegen an, daß jene schlechte Stelle nur ein sehr kleiner Theil des Lustspiels sei, während das menschliche Leben von Uebeln strotze. Diese Antwort ist ebenso wenig werth, denn er mußte beachten, daß das, was wir kennen, ebenfalls nur ein sehr kleiner Theil des Universums ist.

335. Aber kommen wir auf den Cylinder des Chrysipp zurück. Er hat Recht, wenn er sagt, das Uebel entspringe der ursprünglichen Beschaffenheit einiger Geister. Dagegen wendet man nun ein, daß Gott dieselben gebildet habe, und er konnte sich bei seiner Erwiderung nur auf die Unvollkommenheit des Stoffs berufen, die Gott nicht gestattete, es besser zu machen. Diese Erwiderung ist ohne Werth, denn der Stoff ist an sich gegen alle Formen gleichgiltig, und Gott hat auch ihn geschaffen. Das Uebel entspringt vielmehr den Formen selbst, aber den abstracten Formen d. h. den Ideen, die Gott nicht durch einen Akt seines Willens hervorgebracht hat, so wenig wie die Zahlen und Figuren und — mit einem Worte — alle die möglichen Wesenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß, denn sie finden sich im idealen Gebiete des Möglichen, d. h. im göttlichen Verstande. Gott ist also keineswegs Urheber der Wesenheiten, so weit diese nur Möglichkeiten sind, es giebt aber nichts Wirkliches, dem er nicht das Dasein bestimmt und gegeben hat. Das Uebel aber hat er zugelassen, weil es in dem besten Plane enthalten ist, der sich in der Region des Möglichen findet, und den die höchste Weisheit erwählen mußte. Diese Vorstellung thut gleichzeitig der Weisheit, der Macht und der Güte Gottes genug und begründet nichtsdestoweniger auch das Auftreten des Uebels. Gott giebt den Geschöpfen so viel Vollkommenheit, wie das Universum erhalten darf. Man stößt den Cylinder an, die Unebenheiten an seiner Gestalt aber setzen der Schnelligkeit seiner Bewegung Schranken. Dieser Vergleich des Chrysipp unterscheidet

sich gar nicht von dem meinen, der einem beladenen Boote entlehnt war, das von der Strömung des Flusses fortbewegt wird, aber um so langsamer, je größer die Last ist. Beide Vergleiche streben demselben Ziele zu, und das beweist, daß wir, wenn wir hinlänglich über die Ansichten der alten Philosophen unterrichtet wären, mehr Vernunft darin finden würden als man meint.

336. Selbst Herr Bayle (Art. Chrysippe, Anm. T) lobt die Stelle Chrysipps, die Aulus Gellius am nämlichen Orte anführt, und in der jener Philosoph behauptet, das Uebel sei begleitungsweise eingetreten. Das erklärt sich ebenfalls aus meinem System, denn ich habe gezeigt, daß das von Gott zugelassene Uebel weder als Zweck, noch als Mittel, sondern einzig als Bedingung Gegenstand seines Willens war, da es im Besten mit enthalten sein mußte. Dagegen muß man einräumen, daß der Cylinder Chrysipps dem auf die Nothwendigkeit gestützten Einwurfe nicht begegnet. Er mußte hinzufügen, erstens, daß einige von den möglichen Dingen durch die freie Wahl Gottes wirklich bestehen; zweitens, daß die vernünftigen Geschöpfe zufolge ihrer ursprünglichen Natur, die sich bereits in den ewigen Ideen vorfand, ebenfalls frei handeln, und drittens endlich, daß das Gute als Beweggrund den Willen antreibt, ohne ihn zu zwingen.[43])

337. Die Vorzüge der Freiheit, die bei den Geschöpfen besteht, sind zweifelsohne bei Gott im höchsten Maße vorhanden, aber doch nur so weit, wie sie wirklich Vorzüge sind und keine Unvollkommenheit zur Voraussetzung haben. Denn sich täuschen und in Irrthümer verfallen zu können, ist ein Nachtheil, und Gewalt über die Leidenschaften zu besitzen, ist zwar ein Vortheil, der jedoch eine Unvollkommenheit zur Voraussetzung hat, nämlich die Leidenschaft selbst, deren Gott unfähig ist. Scotus behauptete mit Recht, wenn Gott nicht frei und der Nothwendigkeit ledig wäre, würde kein Geschöpf es sein. Aber Gott ist nicht im Stande,

hinsichtlich irgend welcher Sache unschlüssig zu sein: er kann nicht in Unkenntnis sein, er kann nicht zweifeln, er kann sein Urtheil nicht hinausschieben; sein Wille ist immer gefesselt und kann nur durch das Beste gefesselt sein. Gott kann nie einen besondern ursprünglichen Willen haben, d. h. einen Willen, der von den allgemeinen Gesetzen oder Willensneigungen unabhängig wäre — ein solcher Wille würde vernunftwidrig sein. Er kann sich nicht in Bezug auf Adam, auf Petrus, auf Judas, auf irgend ein Individuum entscheiden, ohne daß ein Grund für diese Entscheidung vorhanden wäre, und dieser Grund führt nothwendigerweise zu irgend einem allgemeinen Ausspruch. Der Weise handelt immer nach Principien; er handelt immer nach Regeln und nie nach Ausnahmen, außer wenn die Regeln in Folge entgegengesetzter Richtungen unter sich um den Sieg streiten, wo dann die stärkste die Oberhand behält, denn sonst würden sie sich entweder gegenseitig hemmen, oder es würde zu irgend einem dritten Entschlusse kommen. In allen diesen Fällen aber ist es immer eine Regel, welche die Ausnahme von der andern Regel begründet, ohne daß es bei dem, welcher immer regelmäßig handelt, jemals ursprüngliche Ausnahmen giebt.[44])

338. Wenn manche Leute glauben, die Erwählung und die Verwerfung geschähen von Seiten Gottes nicht nur ohne jeden sichtbaren Grund, sondern auch in aller Wirklichkeit ohne jeden, wenn auch verborgenen Grund vermöge einer unbedingten, despotischen Gewalt, so huldigen sie einer Ansicht, die ebenso wohl die Natur der Dinge wie die göttlichen Vollkommenheiten vernichtet. Ein solcher so zu sagen unbedingt unbedingter Entschluß würde zweifelsohne unerträglich sein: aber Luther und Calvin sind davon auch sehr weit entfernt gewesen. Der erstere hofft, das künftige Leben werde uns die gerechten Gründe der göttlichen Wahl verständlich machen, und der andere versichert ausdrücklich, daß diese Gründe gerecht und heilig

sind, obgleich wir sie nicht kennen. Ich habe deshalb bereits die Abhandlung Calvins über die Prädestination angeführt; die eigenen Worte derselben lauten: „Gott hatte vor dem Falle Adams erwogen, was er zu thun hatte, und zwar aus Gründen, die uns verborgen sind ..... Es bleibt also übrig, daß er gerechte Ursachen für die Verwerfung eines Theils der Menschheit gehabt habe, die uns jedoch **unbekannt** sind."

339. Diese Wahrheit, daß alles, was Gott thut, vernünftig ist und nicht besser gemacht werden kann, springt jedem Menschen von gesundem Verstande auf den ersten Blick in die Augen und erzwingt sich so zu sagen seine Beistimmung. Und doch ist es das Schicksal der scharfsinnigsten Philosophen, daß sie im Verlaufe und im Feuer der Debatten zuweilen, ohne daran zu denken, gegen die ersten Principien des gesunden Menschenverstandes verstoßen, weil sie in Worte gekleidet sind, die zu Mißverständnissen führen. Wir haben oben gesehen, wie der ausgezeichnete Herr Bayle bei all seinem Scharfblick nichtsdestoweniger das eben erwähnte Princip bekämpft, das eine sichere Folgerung aus der höchsten Vollkommenheit Gottes ist: er hat damit die Sache Gottes zu vertheidigen und ihn von einer angeblichen Nothwendigkeit frei zu machen geglaubt, indem er ihm die Freiheit ließ, von mehreren Gütern das geringere zu wählen. Ich habe auch bereits von Herrn Diroys und andern gesprochen, die ebenfalls dieser befremdenden Ansicht, die nur zu viele Anhänger zählt, beigetreten sind. Die, welche diese Ansicht verfechten, bemerken nicht, daß sie Gott eine falsche Freiheit bewahren oder besser beilegen wollen, nämlich die Freiheit, unvernünftig handeln zu können. Das heißt, seine Werke für der Verbesserung zugänglich erklären und uns in die Unmöglichkeit versetzen, etwas Vernünftiges über die Zulassung des Uebels zu sagen, oder auch nur zu hoffen, daß man etwas Vernünftiges darüber sagen könne.

340. Diese verkehrte Ansicht hat den Ausführungen des Herrn Bayle viel geschadet und ihm die Mittel genommen, sich aus sehr vielen Verlegenheiten zu helfen. Dies tritt auch bezüglich der Gesetze des Naturreiches zu Tage: er hält dieselben für willkürlich und unwichtig und bemerkt, Gott hätte sein Ziel im Reiche der Gnade besser erreichen können, wenn er sich nicht an diese Gesetze gebunden, oder sich öfter eine Abweichung von denselben gestattet, oder endlich andere Gesetze dieser Art aufgestellt hätte. Vorzüglich glaubte er das in Bezug auf das Gesetz über die Verbindung der Seele mit dem Körper, denn er ist mit den neuern Cartesianern überzeugt, daß die Vorstellungen von den sinnlichen Beschaffenheiten, die Gott — nach ihrer Ansicht — gelegentlich der Bewegungen des Körpers der Seele verleiht, nichts enthalten, was diese Bewegungen darstellt oder ihnen gleicht, so daß es rein willkürlich war, daß Gott uns die Vorstellungen von der Hitze, von der Kälte, vom Lichte und anderes, die wir erfahrungsmäßig kennen, gab, da er uns bei der nämlichen Gelegenheit auch ganz andere hätte geben können. Ich habe mich sehr oft gewundert, daß so gescheidte Leute im Stande waren, an Ansichten Geschmack zu finden, die so wenig philosophisch sind und den Fundamentalsätzen der Vernunft so sehr widersprechen. Denn nichts kennzeichnet die Unvollkommenheit einer Philosophie besser, als wenn der Philosoph sich zu dem Geständnis genöthigt sieht, es gehe etwas vor, wofür nach seinem Systeme kein Grund vorhanden ist: das wiegt Epikurs Abweichung der Atome auf. Mag Gott oder die Natur wirken, diese Thätigkeit wird immer ihre Gründe haben. Bei den Verrichtungen der Natur werden diese Gründe entweder von den nothwendigen Wahrheiten oder von den Gesetzen abhangen, die Gott für die vernünftigsten befunden hat, und bei den Verrichtungen Gottes werden sie aus der Wahl seitens der höchsten Vernunft hervorgehen, die ihn zum Handeln bestimmt.

341. Der berühmte Cartesianer Herr Regis hatte in seiner Metaphysik (2. Th., Buch 2, Kap. 29) die Behauptung aufgestellt, die Fähigkeiten, welche Gott dem Menschen gegeben, seien die ausgezeichnetsten, die der Mensch der allgemeinen Ordnung der Natur gemäß zu empfangen fähig war. „Betrachtet man," sagt er, „nur die Macht Gottes und die Natur des Menschen an sich, so sieht man mit Leichtigkeit ein, daß Gott den Menschen hätte vollkommener machen können: betrachtet man aber den Menschen nicht für sich allein und von den übrigen Geschöpfen abgesondert, sondern als ein Glied des Universums und als einen Theil, der den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterworfen ist, so wird man anerkennen müssen, daß der Mensch so vollkommen ist, wie er sein kann." Er fügt dann noch hinzu, „daß Gott nach unsern Begriffen zur Erhaltung unseres Körpers kein geeigneteres Mittel habe anwenden können als den Schmerz." Herr Regis hat im allgemeinen Recht, wenn er sagt, Gott könne in Rücksicht auf das Ganze es nicht besser machen, als er es gemacht habe. Und obgleich es allem Anschein nach an einigen Orten des Universums vernünftige Thiere giebt, die vollkommener sind als der Mensch, so darf man doch behaupten, daß Gott Recht hatte, alle verschiedenen Gattungen zu schaffen, von denen die einen vollkommener sind als die andern. Vielleicht ist es nicht unmöglich, daß es irgendwo eine Art von Thieren gebe, die den Menschen äußerst ähnlich, aber vollkommener sind als wir. Es ist sogar möglich, daß das Menschengeschlecht mit der Zeit zu einer größern Vollkommenheit gelangt, als wir uns jetzt vorzustellen vermögen. Die Gesetze der Bewegung sind also kein Hindernis für eine größere Vollkommenheit des Menschen: die Stelle aber, die Gott demselben im Raume und in der Zeit angewiesen hat, beschränkt die Vollkommenheiten, die ihm zu Theil werden können.

342. Ich bezweifle auch mit Herrn Bayle, daß der

Schmerz nothwendig sei, um die Menschen vor der Gefahr zu warnen. Dieser Autor geht jedoch zu weit (s. Antwort a. d. Kleinstädter, Kap. 77, 2. Th., S. 104). Er scheint der Meinung zu sein, daß eine Lustempfindung die nämliche Wirkung haben könne, und daß Gott, um ein Kind an zu großer Annäherung an das Feuer zu verhindern, demselben Lustvorstellungen hätte gewähren können, die seiner jedesmaligen Entfernung vom Feuer entsprechend groß gewesen wären. Dies Auskunftsmittel scheint mir nicht allen Uebeln gegenüber anwendbar, wofern nicht ein Wunder eintritt: es ist durchaus mehr in der Ordnung, daß das, was ein Uebel verursachen würde, wenn es allzu nahe wäre, bei geringerer Nähe ein Vorgefühl des Uebels verursacht. Indessen gebe ich zu, daß dies Vorgefühl etwas schwächer als der Schmerz sein könnte, und gewöhnlich ist dies auch der Fall. Daher scheint der Schmerz in der That nicht nothwendig zu sein, um die Vermeidung gegenwärtiger Gefahr zu veranlassen; er pflegt vielmehr als Strafe dafür zu dienen, daß man sich wirklich in das Uebel verstrickt hat, und zugleich als Warnung vor einem abermaligen Rückfalle. Es giebt auch viele schmerzbereitende Uebel, deren Vermeidung nicht von uns abhängt, und da die Auflösung des Zusammenhangs unseres Körpers eine Folge von vielen Unfällen ist, die uns zustoßen können, so war es natürlich, daß diese Unvollkommenheit des Körpers durch ein Gefühl von Unvollkommenheit in der Seele dargestellt wurde. Indessen möchte ich nicht dafür einstehen, ob es nicht Thiere im Universum giebt, deren Bau kunstvoll genug ist, um bei jener Auflösung ein gleichgiltiges Gefühl zu bewirken, wie wenn man ein abgestorbenes Glied abnimmt, oder gar ein Gefühl der Lust dabei zu erzeugen, wie wenn man sich kratzt. Denn die Unvollkommenheit, welche die Auflösung des Körpers begleitet, könnte zum Gefühle einer größern Vollkommenheit Anlaß geben, die durch den Zusammenhang, den man aufhebt, gehemmt

oder zurückgehalten wurde, und in dieser Hinsicht könnte der Körper als eine Art Gefängnis gelten.

343. Auch hindert nichts, daß es nicht Thiere im Universum gebe wie das, welche Cyrano de Bergerac in der Sonne antraf. Der Körper dieses Thieres bestand aus einer Art Flüssigkeit, die aus unzähligen kleinen Thieren zusammengesetzt war, die sich den Wünschen des großen Thieres gemäß zu ordnen vermochten. Dieses verwandelte sich durch dies Mittel in einem Nu, wie es ihm gerade beliebte, und die Auflösung des Zusammenhangs schadete ihm so wenig, wie ein Ruderschlag dem Meere zu schaden vermag. Schließlich aber sind diese Thiere keine Menschen, sie leben nicht in unserm Jahrhundert auf unserer Erdkugel, und der Plan Gottes konnte hier auf Erden eines vernünftigen Thieres nicht entrathen, das mit Fleisch und Knochen versehen und in Folge seines Baus für den Schmerz empfänglich ist.[45])

344. Aber Herr Bayle erhebt noch aus einem andern Grunde, und zwar aus dem bereits oben von mir erwähnten, Einspruch dagegen. Er scheint zu glauben, daß die Vorstellungen, welche die Seele in Bezug auf die Empfindungen des Körpers hat, willkürlich seien; daher hätte Gott es so einrichten können, daß die Auflösung des Zusammenhangs uns Vergnügen bereitet hätte. Er will sogar, daß die Gesetze der Bewegung völlig willkürlich seien. „Ich möchte wissen," sagt er (Antwort ꝛc., Kap. 166, 3. Th., S. 1080), „ob Gott die allgemeinen Gesetze über die Mittheilung der Bewegung und die besondern Gesetze über die Verbindung der menschlichen Seele mit einem organisirten Körper durch einen Akt seiner auf der Gleichgiltigkeit beruhenden Freiheit festgesetzt hat. In diesem Falle konnte er für alles andere Gesetze aufstellen und ein System wählen, unter dessen Folgen sich weder das moralische, noch das physische Uebel befand. Wenn man aber darauf erwidert, Gott sei durch die höchste Weisheit ge-

nöthigt gewesen, gerade die Gesetze aufzustellen, die er aufgestellt hat, so haben wir damit das reine, volle Fatum der Stoiker. Die Weisheit hat dann Gott einen Weg vorgeschrieben, von dem abzuweichen ihm ebenso unmöglich ist, wie es ihm unmöglich ist, sich selbst zu vernichten." Dieser Einwurf ist schon zur Genüge widerlegt worden: jene Nothwendigkeit ist nur eine moralische, und es ist immer eine glückliche Nothwendigkeit, wenn man gezwungen ist, nach den Regeln der vollkommenen Weisheit zu handeln.

345. Uebrigens scheint mir der Grund, der verschiedene Leute zu der Meinung bestimmt, daß die Gesetze der Bewegung willkürlich seien, daher zu rühren, daß nur wenige diese Gesetze gründlich geprüft haben. Man weiß gegenwärtig, daß Herr Descartes sich bei der Feststellung derselben gewaltig geirrt hat. Ich habe überzeugend dargethan, daß die Erhaltung der gleichen Menge von Bewegung nicht stattfinden kann, ich finde aber, daß die nämliche Menge von Kraft, sowohl unbedingter wie richtender und bezüglicher, totaler und getheilter, sich erhält. Meine Principien, die diesen Gegenstand so weit entwickeln, wie er entwickelt werden kann, sind noch nicht vollständig veröffentlicht worden, ich habe dieselben aber Freunden mitgetheilt, die ein Urtheil darüber abzugeben vermögen, und diesen haben sie durchaus gefallen; auch haben diese einige andere Leute von anerkanntem Wissen und Verdienst zu meiner Ansicht bekehrt. Gleichzeitig habe ich auch entdeckt, daß die Gesetze der Bewegung, wie sie sich thatsächlich in der Natur vorfinden und durch die Erfahrung bewahrheitet werden, allerdings nicht so unbedingt beweisbar sind wie ein Lehrsatz der Geometrie — aber das ist auch nicht nöthig. Sie entspringen nicht gänzlich dem Principe der Nothwendigkeit, sondern sie entspringen dem Principe der Vollkommenheit und der Ordnung: sie sind eine Wirkung der Wahl und der Weisheit Gottes. Ich kann diese Gesetze auf mehrere Arten beweisen, muß dabei aber immer

etwas voraussetzen, was nicht auf einer unbedingt geometrischen Nothwendigkeit beruht. Daher sind diese schönen Gesetze ein wunderbarer Beweis für das Dasein eines mit Einsicht und Freiheit begabten Wesens gegenüber dem Systeme der unbedingten und vernunftlosen Nothwendigkeit Stratons und Spinozas.[45a])

346. Ich habe gefunden, daß man diese Gesetze erklären kann, wenn man annimmt, daß die Wirkung immer der Ursache an Kraft gleich sei, oder, was dasselbe ist, daß die nämliche Kraft sich immer erhalte: aber dies Axiom einer höhern Philosophie kann nicht geometrisch bewiesen werden. Man kann auch andere Grundsätze ähnlicher Art anwenden, wie z. B. jenes Princip: die Action ist immer gleich der Reaction, das bei den Dingen eine Abneigung gegen die äußere Veränderung voraussetzt, und weder aus der Ausdehnung noch aus der Undurchdringlichkeit abgeleitet werden kann; ferner jenen Satz, daß eine einfache Bewegung dieselben Eigenthümlichkeiten hat, welche eine zusammengesetzte Bewegung haben könnte, die dieselben Uebertragungs-Erscheinungen hervorbrächte. Diese Hypothesen sind sehr annehmbar und geben eine sehr glückliche Erklärung der Gesetze der Bewegung: es giebt gar nichts Passenderes, um so mehr, da sie alle in einen Punkt zusammenlaufen; es ist aber keine unbedingte Nothwendigkeit vorhanden, die uns zwänge, sie gelten zu lassen, wie man die Regeln der Logik, der Arithmetik und der Geometrie gelten lassen muß.

347. Wenn man die Gleichgiltigkeit des Stoffs gegen Bewegung und Ruhe betrachtet, so scheint es, als ob der größte, im Zustande der Ruhe befindliche Körper ohne jeden Widerstand durch den kleinsten in Bewegung befindlichen Körper fortgeführt werden könnte, in welchem Falle es eine Action ohne Reaction und eine Wirkung geben würde, die größer wäre als ihre Ursache. Es besteht auch keine Nothwendigkeit dafür, daß die Bewegung einer Kugel,

die sich mit einer gewissen Schnelligkeit gleich A ungehindert auf einer ebenen Fläche bewegt, dieselben Eigenschaften haben müsse wie die Bewegung der Kugel sie haben würde, wenn dieselbe sich mit geringerer Schnelligkeit in einem Boote bewegte, daß selbst mit dem Ueberreste der Geschwindigkeit in gleicher Richtung führe, um zu bewirken, daß die Kugel, vom Ufer aus betrachtet, sich mit derselben Schnelligkeit A fortbewege. Denn obgleich hier durch das Boot der Schein nämlicher Schnelligkeit und Richtung erzeugt wird, so ist doch die Sache nicht dieselbe. Indessen findet sich, daß die Wirkungen des Zusammentreffens von Kugeln in dem Boote, deren Bewegung, jede einzeln genommen, in Verbindung mit der Bewegung des Bootes den Schein dessen ergiebt, was außerhalb des Bootes geschieht, auch den Schein der Wirkungen ergeben, welche diese nämlichen Kugeln bei ihrem Zusammentreffen außerhalb des Bootes hervorbringen würden. Das ist schön, aber man sieht nicht ein, weshalb es unbedingt nothwendig ist. Eine Bewegung in den Richtungen der beiden Katheten des rechtwinkligen Dreiecks bringt durch Zusammensetzung eine Bewegung in der Richtung der Hypothenuse zu Stande, aber es folgt daraus noch nicht, daß eine in der Hypothenuse bewegte Kugel die Wirkung zweier in den Katheten bewegten Kugeln von gleicher Größe hervorbringen muß, was jedoch in der That der Fall ist. Es giebt nichts Zweckmäßigeres als diesen Vorgang, und Gott hat Gesetze gewählt, die denselben bewirken: aber man erblickt keine geometrische Nothwendigkeit darin. Gerade dieser Mangel der Nothwendigkeit aber erhöht die Schönheit der von Gott ausgewählten Gesetze, in denen mehrere vortreffliche Grundsätze sich vereint vorfinden, ohne daß man anzugeben vermag, welcher der ursprünglichste darunter ist.[46])

348. Ich habe ferner gezeigt, daß hier das schöne Gesetz der Stetigkeit beobachtet wird, das vielleicht

von mir zuerst aufgestellt worden ist und eine Art Prüfstein bildet, vor dem die Regeln des Herrn Descartes, des Pater Fabry, des Pater Pardies, des Pater Malebranche und anderer nicht bestehen können, wie ich zum Theil früher in den Nouvelles de la République des Lettres*) des Herrn Bayle dargethan habe. Diesem Gesetz zufolge kann man die Ruhe für eine nach stetiger Abnahme erlöschende Bewegung und ebenso die Gleichheit für eine ebenfalls erlöschende Ungleichheit ansehen, wie dieselbe sich aus der stetigen Verminderung des größern von zwei ungleichen Körpern ergeben würde, wenn der kleinere währenddem seine Größe behält. Dieser Erwägung gemäß muß die allgemeine Regel für die ungleichen oder in Bewegung befindlichen Körper auch auf die gleichen oder die Körper, von denen einer sich im Zustande der Ruhe befindet, als auf einen besondern Fall jener Regel anwendbar sein, was auch bei den wahren Gesetzen der Bewegung wirklich gelingt, während es bei gewissen, von Herrn Descartes und einigen andern gescheidten Leuten erfundenen Gesetzen nicht gelingt. Schon dieser Umstand beweist, daß dieselben übel abgefaßt sind, so daß man im voraus behaupten kann, daß die Erfahrung sie nicht bestätigen werde.[47])

349. Diese Betrachtungen zeigen deutlich, daß die Naturgesetze, welche die Bewegung regeln, weder völlig nothwendig, noch völlig willkürlich sind. Die hier einzuschlagende Mittelstraße besteht darin, daß man sie für eine Wahl der vollkommensten Weisheit erklärt. Auch zeigt dies wichtige Beispiel mit den Gesetzen der Bewegung auf das Deutlichste den Unterschied zwischen den drei oft berührten Fällen, nämlich zwischen erstens einer unbedingten Nothwendigkeit oder metaphysischen oder logischen Nothwendigkeit, die man die blinde nennen kann,

*) Neuigkeiten aus der Gelehrten-Republik.

und die nur von den bewirkenden Ursachen abhängt; zweitens einer **moralischen Nothwendigkeit**, die der freien Wahl der Weisheit in Bezug auf die Endzwecke entspringt; und endlich drittens etwas **unbedingt Willkürlichem**, das von einer nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit abhängt, die man sich vorstellt, die aber nicht existiren kann, und bei dem ein zureichender Grund weder in der bewirkenden Ursache noch im Endzwecke vorhanden ist. Folglich hat man Unrecht, wenn man das, was **unbedingt nothwendig** ist, mit dem, was **durch den Grund des Besten** bestimmt ist, oder die **Freiheit, die durch die Vernunft bestimmt wird** mit einer **unbestimmten Gleichgiltigkeit** verwechselt.[48])

350. Dies beseitigt auch das Bedenken des Herrn Bayle, der befürchtet, daß, wenn Gott immer in seinem Willen bestimmt ist, die Natur ihn würde entbehren und vermöge der Nothwendigkeit in der Ordnung der Dinge die nämliche Wirkung würde hervorbringen können, die man Gott zuschreibt. Dies würde wahr sein, wenn z. B. die Gesetze der Bewegung, und alles übrige seine Quelle in der geometrischen Nothwendigkeit bewirkender Ursachen hätte; bei den letzten Punkten der Untersuchung sieht man sich jedoch immer genöthigt, auf etwas zurückzugreifen, was von den Endzwecken oder der Angemessenheit abhängt. Dieser Umstand zerstört auch den bestechendsten Grund der Naturalisten. Der Doctor Johann Joachim Becher, ein deutscher Arzt, der auch durch Bücher über Chemie bekannt ist, hatte ein Gebet aufgesetzt, das ihm beinahe Händel zugezogen hätte. Dasselbe begann mit den Worten: O sancta mater Natura, aeterne rerum ordo*), und schloß mit dem Satze, daß diese Natur ihm seine Fehler verzeihen möge, da sie selbst die Ursache derselben sei. Aber die Natur der Dinge, als ohne Wahl

---

*) O heilige Mutter Natur, ewige Ordnung der Dinge.

und ohne Einsicht genommen, hat nichts hinlänglich Bestimmendes. Herr Becher bedachte nicht zur Genüge, daß der Urheber der Dinge (Natura naturans) gut und weise sein muß, und daß wir böse sein können, ohne daß er an unsern Schlechtigkeiten mitschuldig ist. Wenn ein böser Mensch existirt, so muß Gott in der Region der möglichen Dinge die Vorstellung von einem solchen Menschen vorgefunden haben, der zu jener Folge der Dinge gehörte, deren Erwählung zur größten Vollkommenheit des Universums erforderlich war, und in der die Vergehen und Sünden nicht nur bestraft, sondern auch mit Vortheil wieder eingebracht werden und zum größten Gute beitragen.

351. Herr Bayle hat indessen die freie Wahl Gottes ein wenig zu weit ausgedehnt. Gelegentlich einiger Bemerkungen über den Peripatetiker Straton (Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters, 180. Kap., 3. Th., S. 1239), welcher behauptete, daß alles aus der Nothwendigkeit einer einsichtslosen Natur hervorgegangen sei, meint er, dieser Philosoph hätte auf die Frage: Warum ein Baum nicht die Kraft habe, Knochen und Adern zu bilden? seinerseits fragen müssen: „Warum hat der Stoff genau drei Ausdehnungen, warum würden zwei nicht für ihn hingereicht haben, warum hat er nicht vier? Und wenn man ihm dann erwidert hätte, es könne weder mehr noch weniger als drei Ausdehnungen geben, so hätte er nach der Ursache dieser Unmöglichkeit gefragt." Diese Worte berechtigen zu der Annahme, daß Herr Bayle geglaubt hat, die Zahl der Ausdehnungen des Stoffs hinge von der Wahl Gottes ab, wie es von ihm abhing, ob er bewirken oder nicht bewirken wollte, daß die Bäume Thiere hervorbrächten. In der That, wissen wir etwa, ob es nicht an irgend einer entfernten Stelle des Universums Planeten oder Erden giebt, wo die Fabel von dem schottischen Barnakel — eines Vogels, der auf Bäumen wachsen sollte — Wahrheit ist, und ob es nicht sogar Länder giebt, wo man sagen könnte:

. . . . . Populos umbrosa creavit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno*)?

Bei den Dimensionen des Stoffs aber liegt die Sache anders: hier ist die Dreizahl bestimmt, nicht durch den Grund des Besten, sondern durch eine geometrische Nothwendigkeit: nur deshalb haben die Geometer beweisen können, daß es nur drei senkrecht auf einander stehende Linien giebt, die sich in einem Punkte schneiden können. Man konnte gar kein geeigneteres Beispiel wählen, um den Unterschied zwischen der moralischen Nothwendigkeit, welche die Wahl des Weisen bewirkt, und jener vernunftlosen Nothwendigkeit Stratons und der Spinozisten darzuthun, die Gott den Verstand und den Willen absprechen, als diese Erwägung des Unterschiedes zwischen dem Grunde für die Gesetze der Bewegung und dem Grunde für die Dreizahl der Ausdehnungen, da der erste auf der Wahl des Besten, der zweite aber auf einer blinden geometrischen Nothwendigkeit beruht.[49])

352. Nachdem wir über die Gesetze für die Körper, d. h. über die Regeln der Bewegung gesprochen, kommen wir nun zu den Gesetzen über die Verbindung zwischen Seele und Körper, bei denen Herr Bayle ebenfalls eine unbestimmte Gleichgiltigkeit, etwas unbedingt Willkürliches zu finden meint. Er sagt darüber in der Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters (Kap. 84, 2. Th., S. 163) folgendes: „Es ist eine verfängliche Frage, ob die Körper ein natürliches Vermögen besitzen, der Seele des Menschen Gutes oder Böses zuzufügen. Bejaht man dieselbe, so geräth man in ein fürchterliches Labyrinth: denn da die menschliche Seele eine unkörperliche Substanz ist, so wird man sagen müssen, daß die örtliche Bewegung gewisser Körper eine bewirkende Ursache der Gedanken eines Geistes

*) Völker erzeugte die schattige
Esche, und ein kräftiger Knabe entsprang der befruchteten Erle.

sei, was den klarsten Begriffen der Philosophie widerspricht. Verneint man sie aber, so wird man zu dem Geständnis gezwungen sein, daß die Einwirkung unserer Organe auf unsere Gedanken weder von den innern Fähigkeiten des Stoffs, noch von den Gesetzen der Bewegung, sondern von einer willkürlichen Einrichtung des Schöpfers abhängig ist. Man wird dann zugeben müssen, daß es lediglich von der Freiheit Gottes abgehangen hat, diese und diese Gedanken unserer Seele mit den und den Modificationen unseres Körpers zu verknüpfen, nachdem er sogar alle Gesetze über die Einwirkung der Körper auf einander bereits festgestellt hatte. Daraus folgt, daß kein Theil des Stoffs im Universum uns mit seiner Nachbarschaft zu schaden vermag, so weit Gott es nicht will, und daß demgemäß die Erde ebenso geeignet ist wie jeder andere Ort, der Aufenthaltsort des glücklichen Menschen zu sein ..... Kurzum, es ist klar, daß es, um die schlechte Wahl bei der Freiheit zu verhindern, nicht nöthig ist, den Menschen von der Erde fort zu versetzen. Gott könnte hinsichtlich aller Willensakte auf Erden das thun, was er hinsichtlich der guten Werke der Prädestinirten thut, wenn er deren Erfolg durch wirksame oder durch zureichende Gnadenspenden festsetzt, die, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, immer die Zustimmung seitens der Seele erhalten. Es würde ihm ebenso leicht sein, die Entscheidung unserer Seelen zu einer guten Wahl hier auf Erden wie im Himmel hervorzubringen."

353. Ich stimme darin mit Herrn Bayle überein, daß Gott hier auf Erden, sei es auf natürlichem Wege, sei es durch außerordentliche Gnaden, eine solche Ordnung für die Körper und die Seelen einrichten konnte, und daß dies ein beständiges Paradies und einen Vorgeschmack vom Zustande der Seligen im Himmel ergeben haben würde; auch ist kein Hindernis vorhanden, daß es nicht glücklichere Erden gebe als die unsere. Allein Gott hat aus guten Gründen gewollt, daß unsere Erde so sei, wie sie

ist.*) Um jedoch zu beweisen, daß ein besserer Zustand hienieden möglich gewesen wäre, brauchte Herr Bayle nicht auf das System der Gelegenheitsursachen zurückzugreifen, das von Wundern und von Voraussetzungen strotzt, von denen die Urheber selbst zugestehen, daß sie unbegründet sind. Es sind dies aber gerade zwei Fehler an einem Systeme, die dasselbe am weitesten von der wahren Philosophie abführen. Es muß im ersten Augenblick auffallen, daß Herr Bayle sich bei dieser Gelegenheit nicht des Systems der vorherbestimmten Harmonie erinnert hat, das er früher geprüft hatte, und das hier am rechten Orte war. Da aber in diesem Systeme alles mit einander verknüpft und harmonisch ist, alles aus Gründen hervorgeht und nichts zweifelhaft gelassen oder dem dreisten Ermessen der reinen, vollen Gleichgiltigkeit anheimgestellt ist, so scheint es Herrn Bayle, der hier ein wenig für jene Gleichgiltigkeit eingenommen war, die er bei andern Gelegenheiten so gut bekämpfte, nicht bequem gewesen zu sein; denn er änderte sehr leicht seine Meinung**), nicht in böser Absicht oder gegen sein Gewissen, sondern weil er bezüglich der Frage, um die es sich hier handelt, noch zu keiner festen Ansicht gekommen war. Er ging auf das ein, was ihm gerade paßte, um dem Gegner, den er im Sinne hatte, entgegenzutreten, da es sein Zweck war, die Philosophen in Verlegenheit zu setzen und die Schwäche unserer Vernunft darzuthun, und ich glaube, nie haben Arkesilaos und Karneades das Für und das Wider mit mehr Beredtsamkeit und Geist verfochten. Nun darf man aber nicht zweifeln, um zu zwei-

*) Zusatz: „[So daß in Wahrheit, wie Herr Bayle z. B. will, auf unserm Erdball das Verbleiben der Körper in demselben Zustande als besser für die Seelen, nicht mit der Vernunft verträglich war.]"

**) Zusatz: „Nil aequale homini fuit illi, nil fuit unquam
Sic impar sibi."
(Nichts war jenem Manne gleich, nichts so ungleich,
Als er sich selbst.)

feln, sondern der Zweifel soll uns als Brücke dienen, um zur Wahrheit zu gelangen. Ich bemerkte dies oft dem verstorbenen Abbé Foucher gegenüber, der, wie einige Proben zeigen, die Absicht hatte, das für die Akademiker zu thun, was Scioppius und Lipsius für die Stoiker thaten, Herr Gassendi für Epikur that, und was Herr Dacier mit so vielem Glück für Platon zu thun begonnen hat. Man darf den wahren Philosophen nicht das vorwerfen können, was der berühmte Casaubonus denen erwiderte, die ihm den Saal der Sorbonne zeigten und dabei bemerkten, daß man an dieser Stelle mehrere Jahrhunderte hindurch disputirt habe — „Und was hat man bewiesen?" fragte er. [50])

354. „Allerdings muß," fährt Herr Bayle fort (S. 166), „seitdem die Gesetze der Bewegung so festgestellt worden sind, wie wir sie kennen, ein Hammer, der eine Nuß trifft, dieselbe mit aller Nothwendigkeit zerbrechen, und ein Stein, der auf einen menschlichen Fuß fällt, dort eine Quetschung oder eine Zerrüttung der Theile verursachen. Aber das ist auch alles, was aus der Einwirkung dieses Steines auf den menschlichen Körper erfolgen kann. Will man, daß er noch überdies eine Empfindung von Schmerz errege, so muß man die Aufstellung einer andern Gesetzreihe annehmen, als die ist, welche die Einwirkung und Rückwirkung der Körper auf einander regelt: man muß, sage ich, auf das besondere System der Gesetze über die Verbindung der Seele mit gewissen Körpern zurückgehen. Da nun aber dies System nicht nothwendigerweise mit dem andern verknüpft ist, so hört die Gleichgiltigkeit Gottes dem einen gegenüber nach der Erwählung des andern durchaus nicht auf. Er hat also diese beiden Systeme wie zwei Dinge, die nicht von Natur auf einander folgen, mit voller Freiheit mit einander verbunden und demnach vermittelst einer willkürlichen Festsetzung angeordnet, daß die Verletzungen des Körpers Schmerz in der Seele erregen, die mit diesem

Körper vereint ist. Es hat also nur von ihm abgehangen, ob er ein anderes System der Verbindung zwischen der Seele und dem Körper wählen wollte: er konnte demnach ein System wählen, nach welchem die Verletzungen nur die Vorstellung des Heilmittels und ein heftiges, aber angenehmes Verlangen nach dessen Anwendung erweckt hätten. Er konnte die Einrichtung treffen, daß alle Körper, die im Begriff wären, einem Menschen den Kopf zu zerschmettern oder ihm das Herz zu durchbohren, eine lebhafte Vorstellung der Gefahr erregten, und daß diese Vorstellung Ursache würde, daß der Körper sich schleunigst außer Treffweite begäbe. Das alles würde sich ohne Wunder vollzogen haben, da allgemeine Gesetze über diesen Gegenstand vorhanden gewesen sein würden. Das uns aus der Erfahrung bekannte System lehrt uns, daß sich die Bestimmung der Richtung gewisser Körper in Folge unserer Wünsche ändert. Es war also eine Verbindung zwischen unsern Wünschen und der Bewegung gewisser Körper möglich, durch welche die nährenden Säfte sich dergestalt umgestaltet haben würden, daß die gute Beschaffenheit unserer Organe niemals erschüttert worden wäre."

355. Man sieht, Herr Bayle ist der Meinung, daß alles, was nach allgemeinen Gesetzen geschieht, ohne Wunder geschehe. Ich habe jedoch schon hinlänglich dargethan, daß das Gesetz, wenn es nicht auf Gründen beruht und zur Erklärung der Begebenheit aus der Natur der Dinge dient, nur durch Wunder ausgeführt werden kann. So würde es z. B., wenn Gott geboten hätte, alle Körper sollten sich im Kreise bewegen, beständiger Wunder oder der Vermittlung der Engel bedürfen, um dies Gebot auszuführen, denn dasselbe widerstreitet der Natur der Bewegung, nach welcher der Körper von Natur die Kreislinie verläßt, um seinen Weg in der geradlinigen Tangente fortzusetzen, falls nichts ihn zurückhält. Es reicht also nicht hin, daß Gott einfach befiehlt, eine Wunde solle eine an=

genehme Empfindung erregen, er muß auch natürliche Mittel dazu ausfindig machen. Das wahre Mittel, durch welches Gott bewirkt, daß die Seele Empfindungen von dem hat, was im Körper vorgeht, beruht auf dem Wesen der Seele, welche die Körper vertritt und im voraus so eingerichtet ist, daß die Vorstellungen, welche in ihr durch eine natürliche Gedankenfolge aus einander entstehen werden, der Veränderung an den Körpern entsprechen.

356. Die Vorstellung steht in einer natürlichen Beziehung zu dem, was vorgestellt werden soll. Wenn Gott die runde Gestalt eines Körpers durch das Bild eines Vierecks vorstellen ließe, so würde das eine wenig passende Vorstellung sein, denn diese Vorstellung enthielte Ecken und Erhöhungen, während am Originale alles gleich und eben ist. Oft unterdrückt die Vorstellung, wenn sie unvollkommen ist, etwas an den Dingen, hinzufügen kann sie jedoch nichts: das würde sie, anstatt vollkommener, vielmehr zu einer falschen machen. Uebrigens ist die Unterdrückung bei unsern Wahrnehmungen niemals vollständig und ist in der Vorstellung, so weit sie verworren ist, immer mehr enthalten, als wir sehen. Daher ist wohl Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Vorstellungen von der Wärme, der Kälte, den Farben u. s. w. ebenfalls nur die kleinen Bewegungen zur Darstellung bringen, die bei der Wahrnehmung jener Eigenschaften in den Organen erregt werden, obgleich die Menge und Geringfügigkeit dieser Bewegungen die deutliche Vorstellung von denselben hindert, ungefähr in der Weise, wie wir auch das Blau und das Gelb nicht unterscheiden, das sowohl in der Vorstellung wie in der Zusammensetzung des Grünen enthalten ist, während das Mikroskop darthut, daß das, was grün erscheint, aus blauen und gelben Theilen zusammengesetzt ist.*)

*) Zusatz: „Und so wird auch unsere Vorstellung von der Wärme eine verborgene Vorstellung von den die Wärme bewirkenden Bewegungen enthalten."

357. Allerdings kann der nämliche Gegenstand verschieden vorgestellt werden, immer aber muß zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande und folglich auch zwischen den verschiedenen Vorstellungen ein und desselben Gegenstandes eine bestimmte Beziehung bestehen. Die perspectivischen Darstellungen, welche beim Kreise auf Kegelschnitte hinauslaufen, zeigen, daß ein und derselbe Kreis durch eine Ellipse, eine Parabel und eine Hyperbel und sogar durch einen andern Kreis, eine gerade Linie und einen Punkt vorgestellt werden kann. Nichts erscheint verschiedener und unähnlicher als diese Figuren, und doch besteht eine bestimmte Beziehung jedes Punktes zu jedem Punkte. Daher muß man einräumen, daß jede einzelne Seele sich das Universum ihrem Standpunkte gemäß und vermöge eines ihr eigenthümlichen Verhältnisses vorstellt — immer aber besteht dabei eine vollkommene Harmonie. Hätte also Gott die Auflösung des Zusammenhangs des Körpers in der Seele durch eine angenehme Empfindung vorstellen lassen wollen, so würde er nicht verfehlt haben, es so einzurichten, daß gerade diese Auflösung zu irgend einer Vervollkommnung im Körper geführt hätte, etwa indem sie demselben eine neue Erleichterung der Art gewährte, wie wenn man einer Bürde entledigt oder von einer Fessel befreit wird.*) Allein diese Gattung von organisirten Körpern ist zwar möglich, findet sich aber nicht auf unserer Erde, der zweifelsohne unzählige Erfindungen abgehen, die Gott anderswo in Ausführung gebracht haben kann: es genügt indessen, daß in Bezug auf die Stellung, welche unsere Erde im Weltall einnimmt, nichts Besseres für sie hervorgebracht werden kann, als Gott hervorgebracht hat. Er bedient sich der Naturgesetze, welche er aufgestellt hat, auf die möglichst beste Weise, und — wie auch Herr Regis am erwähnten Orte anerkannt hat — „die

*) Zusatz: „Oder wie wenn ein eitergefülltes Geschwür geöffnet wird."

Gesetze, welche Gott in der Natur aufgestellt hat, sind die vortrefflichsten, welche überhaupt erdacht werden können." [51])

358. Verbinden wir damit noch die Bemerkung im Journal des Savans vom 16. März 1705, die Herr Bayle in das 162. Kapitel (Th. 3, S. 1030) seiner Antwort auf die Fragen ꝛc. aufgenommen hat. Es handelt sich da um den Auszug aus einem neuen, sehr scharfsinnigen Buche über den Ursprung des Uebels, das wir bereits weiter oben erwähnt haben. „Die allgemeine Lösung," heißt es dort, „welche dies Buch hinsichtlich des physischen Uebels giebt, läuft darauf hinaus, daß man das Universum als ein Werk betrachten müsse, das aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, die ein Ganzes ausmachen, und daß nach den aufgestellten Naturgesetzen einzelne Theile nicht besser sein können, ohne daß andere schlechter wären, und ohne daß daraus ein im Ganzen weniger vollkommenes System hervorginge. Dies Princip" (heißt es weiter) „ist gut: wenn man aber nichts hinzufügt, erscheint es nicht als zureichend. Warum hat Gott Gesetze aufgestellt, die so viele Unzuträglichkeiten im Gefolge haben? werden die ein wenig schwer zu befriedigenden Philosophen fragen. Hätte er nicht andere aufstellen können, die nicht mit Mängeln behaftet waren? Und um kurz und bündig zu sein, warum hat er sich überhaupt Gesetze vorgeschrieben? warum handelt er nicht ohne allgemeine Gesetze ganz seiner Macht und seiner Güte gemäß? Der Verfasser hat die Schwierigkeit nicht bis zu diesem Punkte verfolgt: allerdings könnte man vielleicht bei einer eingehenden Sichtung seiner Gedanken manches zu deren Lösung darin finden, eine eingehende Erörterung dieses Punktes aber sucht man bei ihm vergebens."

359. Ich stelle mir vor, daß der tüchtige Verfasser dieses Auszuges bei seiner Andeutung, die Schwierigkeit dürfte gelöst werden können, etwas in diesem Punkte meinen Principien Aehnliches im Sinne hatte, und hätte er

sich an jener Stelle weiter auslassen wollen, so würde er augenscheinlich wie Herr Regis geantwortet haben, daß die Gesetze, welche Gott aufgestellt hat, die vorzüglichsten wären, die aufgestellt werden könnten, und dabei zugleich anerkannt haben, daß Gott nicht umhin konnte, Gesetze aufzustellen und Regeln zu befolgen, weil die Gesetze und die Regeln die Ordnung und die Schönheit erzeugen, weil ohne Regeln handeln, ohne Verstand handeln hieße, und daß eben deshalb, weil Gott seine ganze Güte hat wirken lassen, die Ausübung seiner Allmacht den Gesetzen der Weisheit zwecks Erlangung alles zu erreichenden Guten entsprochen hat: kurzum, daß das Dasein gewisser besonderer Uebel, die uns treffen, ein sicheres Zeichen ist, daß der beste Plan ihre Umgehung nicht zuließ, und daß sie zur Vollendung des Gesammt-Guten dienen — eine Anschauung, mit der selbst Herr Bayle an mehr als einer Stelle einverstanden ist.[52])

360. Jetzt, nachdem wir zur Genüge dargethan haben, daß alles aus bestimmten Gründen geschieht, kann bezüglich dieser Grundlage für das Vorherwissen Gottes keine Schwierigkeit mehr bestehen: denn obgleich jene bestimmenden Gründe nicht zwingen, sind sie doch nichtsdestoweniger gewiß und sicher und lassen das voraussehen, was geschehen wird. Allerdings übersieht Gott die ganze Folge unseres Universums, wenn er dasselbe erwählt, mit einem Male, und es bedarf daher der Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen für ihn gar nicht, um diese Wirkungen vorherzusehen. Da aber seine Weisheit ihn zur Wahl einer vollkommen gut verknüpften Folge bestimmt, so kann es nicht fehlen, daß er einen Theil der Folge im andern erblickt. Es ist eine von den Regeln meines Systems der allgemeinen Harmonie, daß die Gegenwart die Zukunft in ihrem Schooße trägt, und daß der, welcher alles sieht, in dem, was ist, das sieht, was sein wird. Noch mehr: ich habe in überzeugender Weise festgestellt,

daß Gott in Folge des vollkommenen Zusammenhangs der Dinge in jedem Theile des Universums das ganze Universum sieht. Er ist ja unendlich scharfsinniger als Pythagoras, der aus der Größe der Fußspur auf die Körpergröße des Herkules schloß. Man darf deshalb nicht zweifeln, daß die Wirkungen in bestimmter Weise aus ihren Ursachen folgen, ungeachtet der Zufälligkeit und sogar der Freiheit, die nichtsdestoweniger neben der Gewißheit oder der Bestimmtheit fortbestehen.[53])

361. Unter andern hat das Durand de Saint-Pourçain sehr gut bemerkt, wenn er sagt, daß die künftigen Zufälligkeiten in bestimmter Weise in ihren Ursachen zu sehen sind, und daß der allwissende Gott, der alles sieht, was den Willen reizen oder abschrecken kann, darin auch den Entschluß erblicken wird, den der Wille ergreifen wird. Ich könnte noch viele andere Autoren anführen, die dasselbe gesagt haben, und die Vernunft gestattet auch kein anderes Urtheil darüber. Herr Jaquelot (Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, S. 318 u. f.) deutet, wie Herr Bayle bemerkt (Antw. a. e. Kleinstädter, Kap. 142, 3. Th., S. 796), ebenfalls an, daß die Neigungen des menschlichen Herzens und die Beschaffenheit der Umstände Gott in untrüglicher Weise die Wahl kennen lehren, die der Mensch treffen wird. Herr Bayle fügt hinzu, daß einige Molinisten dies ebenfalls behaupten und verweist dabei auf die, welche in der Suavis Concordia*) des Bernhardiners Petrus a Sancto Josepho, S. 579. 580, angeführt sind.

362. Die, welche diese Bestimmtheit des Willens mit der Nothwendigkeit verwechselten, haben Ungeheuer ersonnen, um dieselben dann zu bekämpfen. Um etwas Vernünftigem auszuweichen, das sie in eine häßliche Gestalt vermummt hatten, sind sie in die größten Widersinnig-

*) Die süße Eintracht.

keiten verfallen. Aus Furcht, eine eingebildete oder wenigstens andere Nothwendigkeit als die, um welche es sich handelt, zugestehen zu müssen, haben sie zugegeben, daß etwas eintrete, wofür weder Grund noch Ursache vorhanden ist, was völlig der lächerlichen Abweichung der Atome gleichkommt, die Epikur ohne jede Veranlassung geschehen ließ. Cicero in seinem Buche über die Weissagung hat sehr richtig erkannt, daß es, wenn die Ursache eine Wirkung hervorbringen könnte, in Bezug auf die sie völlig gleichgiltig wäre — daß es dann ein wahres Gut-Glück, ein wirkliches Ungefähr, einen thatsächlichen Zufall geben würde, d. h. einen Zufall, der nicht nur in Bezug auf uns und unsere Unwissenheit, der gemäß man sagen kann:

Sed te
Nos facimus, Fortuna, deam, coeloque locamus,*)

sondern auch in Bezug auf Gott und die Natur der Dinge Zufall wäre, und daß es folglich auch unmöglich sein würde, die Ereignisse vorherzusehen, indem man über die Zukunft nach der Vergangenheit urtheilte. Er bemerkt noch am selben Orte sehr richtig: „Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?" **) Und ein wenig später: „Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet, sin certe eveniet, nulla fortuna est" ***) — wenn das Zukünftige

*) Dich aber,
Fortuna, machen wir zur Göttin und versetzen dich in den Himmel.

**) Wer kann das Zukünftige voraussehen, das weder eine Ursache noch irgend ein Merkmal hat, weshalb es zukünftig ist?

***) Nichts ist der Vernunft und der Regelmäßigkeit so entgegengesetzt wie der Zufall, so daß, wie mir scheint, selbst ein Gott nicht wissen kann, was zufällig und von ungefähr eintreten wird. Denn wenn er es weiß, so wird es gewiß eintreten, wenn es aber mit Gewißheit eintritt, so ist es kein Zufall.

gewiß ist, so giebt es keinen Zufall. Recht übel aber setzt er hinzu: „Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est“: es giebt aber einen Zufall, und deshalb kann man die zukünftigen Ereignisse nicht vorauswissen. Er hätte vielmehr schließen müssen, daß es keinen Zufall giebt, da die Ereignisse vorherbestimmt und vorhergesehen sind. Aber er sprach an dieser Stelle gerade in der Person eines Akademikers gegen die Stoiker.

363. Schon die Stoiker leiteten nämlich die Voraussicht der Ereignisse aus den Beschlüssen Gottes ab. Denn, wie Cicero in der erwähnten Schrift sagt: „Sequitur porro, nihil deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta.“*) Und nach meinem Systeme hat Gott, da er die mögliche Welt, die er zu schaffen beschloß, überblickte, auch alles in derselben vorausgesehen, so daß man sagen kann, das göttliche Wissen aus Anschauung unterscheide sich vom Wissen aus einfacher Einsicht nur darin, daß es diesem ursprünglichen Wissen die Kenntnis des thatsächlichen Beschlusses hinzugefügt, gerade diese Folge der Dinge zu wählen, welche schon die einfache Einsicht, aber eben nur als möglich, kennen lehrte; dieser Beschluß aber macht jetzt das Universum wirklich.

364. Die Socinianer sind also nicht zu entschuldigen, daß sie Gott die sichere Kenntnis der zukünftigen Dinge und namentlich der zukünftigen Entschlüsse eines freien Geschöpfes absprechen. Denn selbst wenn sie sich eingebildet haben sollten, daß es eine auf völliger Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit gäbe, so daß der Wille ohne jeden Grund wählen und diese Wirkung daher nicht in ihrer Ursache vorhergesehen werden könnte — was doch eine große Widersinnigkeit ist — so mußten sie doch immer

---

*) Es folgt ferner, daß die Götter von allem Kenntnis haben, weil alles von ihnen eingerichtet ist.

erwägen, daß Gott dies Ereignis in der Vorstellung der möglichen Welt, die er zu schaffen beschloß, hatte vorhersehen können. Aber die Vorstellung, die sie von Gott haben, ist des Urhebers aller Dinge unwürdig und entspricht wenig dem Geschick und dem Geiste, den die Schriftsteller dieser Partei häufig in besondern Erörterungen zu Tage treten lassen. Der Verfasser des Tableau du Socianisme*) hat nicht ganz Unrecht, wenn er behauptet, der Gott der Socinianer würde unwissend und ohnmächtig sein, wie der Gott Epikurs jeden Tag durch die Ereignisse bügellos gemacht werden und kümmerlich sein Dasein hinschleppen, wenn er nur durch Muthmaßung weiß, was die Menschen wollen werden.[54])

365. Die ganze Schwierigkeit ist hier also nur aus einer falschen Vorstellung von der Zufälligkeit und der Freiheit entsprungen und nur daher entstanden, daß man einer völligen oder nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit zu bedürfen meinte, einer eingebildeten Sache, von der es weder eine Vorstellung noch ein Beispiel giebt, noch jemals geben kann. Augenscheinlich hatte Herr Descartes in seiner Jugend im Collége La Flèche diese Anschauung eingesogen, und das bewog ihn zu dem Ausspruche (Principien der Philosophie, 1. Th., §. 41): „Unser Denken ist endlich, Gottes Wissen und Allmacht aber, durch welche er alles, was ist oder sein kann, nicht nur von Ewigkeit her gekannt, sondern auch gewollt hat, ist unendlich. Dies hat zur Folge, daß wir wohl Einsicht genug besitzen, um klar und deutlich zu erkennen, daß diese Macht und dies Wissen in Gott ist, nicht aber Einsicht genug, um deren Umfang in der Weise zu begreifen, daß wir wissen könnten, auf welche Weise diese göttlichen Eigenschaften die Handlungen der Menschen völlig frei und unbestimmt lassen." Der Schluß ist bereits weiter oben

*) Darstellung des Socianismus.

mitgetheilt worden. Völlig frei, das geht wohl an; man verdirbt jedoch alles, wenn man hinzufügt: völlig unbestimmt. Man bedarf durchaus keines unendlichen Wissens, um einzusehen, daß das Vorherwissen und Vorhersehen Gottes unsern Handlungen ihre Freiheit läßt, da Gott dieselben so, wie sie sind, d. h. als freie, in seinen Vorstellungen vorhergesehen hat. Obgleich nun Laurentius Valla in seinem Dialoge gegen Boëtius (auf den ich weiter unten noch näher eingehen werde) mit vielem Glück die Freiheit mit dem Vorherwissen zu vereinen unternimmt, wagt er doch nicht zu hoffen, daß dieselbe sich auch mit der Vorsehung versöhnen lasse — es ist indessen hier gar keine Schwierigkeit mehr vorhanden, weil der Beschluß, diese Handlung ins Dasein überzuführen, deren Natur nicht mehr verändert, wie dies die einfache Kenntnis von derselben thut. Es giebt jedoch kein Wissen, so unendlich es auch sein mag, welches das Wissen und Vorhersehen Gottes mit Handlungen aus einer unbestimmten Ursache, d. h. mit einem chimärischen und unmöglichen Dinge, vereinen kann. Die Handlungen des Willens sind auf zweierlei Art bestimmt, einmal durch das Vorherwissen oder Vorhersehen Gottes und dann auch durch die Beschaffenheit der besondern nächsten Ursache, eine Beschaffenheit, welche auf den Neigungen der Seele beruht. Herr Descartes stimmte hinsichtlich dieses Punktes mit den Thomisten überein, er drückte sich aber darüber mit seiner gewöhnlichen Mäßigung aus, um nicht mit einigen andern Theologen in Streit zu gerathen.[55])

366. Herr Bayle berichtet (Antwort auf die Fragen 2c., 142. Kap., 3. Th.. S. 804), daß der Pater Gibieuf vom Oratorium im Jahre 1630 eine lateinische Abhandlung über die Freiheit Gottes und des Geschöpfes veröffentlichte, daß man heftig dagegen protestirte, daß ihm*) eine

---

*) Zusatz: „Vom Pater Theophil Raynaud."

Zusammenstellung von siebzig Widersprüchen aus dem ersten Buche seines Werkes entgegengestellt wurde, und daß der Pater Annat, der Beichtvater des Königs, ihm noch zwanzig Jahre später in seinem Buche De incoacta libertate (edit. Rom. 1654 in 4.*) das Schweigen vorwarf, das er noch immer beobachtete. „Wer sollte," fügt Herr Bayle hinzu, „nach dem von dem Concilium de Auxiliis**) angestifteten Lärm nicht glauben, daß die Thomisten hinsichtlich der Natur des freien Willens Dinge lehren, die der Ansicht der Jesuiten schnurstracks zuwiderlaufen? Und nichtsdestoweniger findet man, wenn man die Stellen durchgeht, welche der Pater Annat (in seinem Buche Jansenius a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus condemnatus***), gedruckt 1653 in Paris in Quart) aus den Werken der Thomisten ausgezogen hat, daß es im Grunde genommen nur Wortstreitigkeiten zwischen zwei Secten sind. Die an sich wirksame Gnade der einen beläßt dem freien Willen ganz ebenso viel Widerstandskraft wie die übereinstimmende Gnade der andern." Herr Bayle meint, daß man von Jansenius selbst nahezu das nämliche sagen könne. „Jansenius," sagt er, „war ein fähiger Kopf von systematischem Geiste und sehr arbeitsam: er hat 22 Jahre an seinem Augustinus gearbeitet. Es gehörte dabei zu seiner Absicht, die Jesuiten hinsichtlich des Dogmas von der Willensfreiheit zu widerlegen — noch aber hat man nicht entscheiden können, ob er die auf der Gleichgiltigkeit beruhende Freiheit verwirft oder annimmt. Man entnimmt seinem Werke eine zahllose Menge von Stellen für und gegen diese Ansicht, wie der Pater Annat selbst (in seinem oben erwähnten Buche De incoacta libertate) gezeigt hat . . . . . So leicht ist es, diesen Punkt

---

*) Ueber die ungezwungene Freiheit (Rom 1654 in Quart).

**) Ueber die Hilfen der Gnade.

***) Der von den Thomisten, den Vertheidigern der an sich wirksamen Gnade, verurtheilte Jansenius.

in Dunkelheit zu hüllen," bemerkt Herr Bayle am Schlusse dieser Betrachtung. Was den Pater Gibieuf betrifft, so muß man einräumen, daß derselbe häufig die Bedeutung der Ausdrücke verändert und folglich der Frage im Ganzen kein Genüge thut, obschon er oft ganz gute Dinge vorbringt.

367. In der That entspringt die Verwirrung meistens nur dem Doppelsinn der Ausdrücke und der geringen Sorgfalt, mit der man sich bestimmte Vorstellungen dafür zu bilden sucht. Das erzeugt immerwährende und meistens mißverstandene Streitereien über die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit, das Mögliche und das Unmögliche. Wofern man aber einsieht, daß die Nothwendigkeit und die Möglichkeit, im streng metaphysischen Sinne genommen, einzig von der Frage abhängen, ob der Gegenstand an sich oder sein Gegentheil einen Widerspruch enthält oder nicht; wofern man erwägt, daß die Zufälligkeit sich sehr wohl mit den Neigungen oder Gründen verträgt, welche dazu beitragen, daß der Wille sich entscheidet; wofern man weiter zwischen der Nothwendigkeit und der Bestimmtheit oder Gewißheit, zwischen der metaphysischen Nothwendigkeit, die keine Wahl läßt, da sie nur einen Gegenstand als möglich darbietet, und der moralischen Nothwendigkeit, die den Weisen zur Wahl des Besten nöthigt, richtig zu unterscheiden weiß — kurzum, wofern man sich von dem Hirngespinnste der völligen Gleichgiltigkeit befreit, die nur in den Büchern der Philosophen und auf dem Papiere zu finden ist (denn sie vermögen diesen Begriff weder in ihrem Kopfe klar zu erfassen, noch durch irgend ein Beispiel an den Dingen die Realität desselben darzuthun), so wird man leicht aus einem Labyrinthe herauskommen, dessen unglücklicher Dädalus der menschliche Geist gewesen ist, und das sowohl bei den Alten wie bei den Neuern zahllose Wirren verursacht und die Menschen sogar zu dem lächerlichen Irrthum des faulen Sophismas gebracht hat,

das sich kaum noch vom Fatum der Türken unterscheidet. Es wundert mich nicht, wenn die Thomisten und die Jesuiten und sogar die Molinisten und die Jansenisten im Grunde genommen hinsichtlich dieses Punktes unter sich übereinstimmenderer Meinung sind, als man glaubt. Ein Thomist und sogar ein verständiger Jansenist wird sich mit der gewissen Bestimmtheit begnügen, ohne bis zur Nothwendigkeit zu gehen: und geht jemand so weit, so wird der Irrthum vielleicht nur im Worte liegen. Ein einsichtsvoller Molinist wird sich mit einer der Nothwendigkeit entgegengesetzten Gleichgiltigkeit begnügen, die aber keineswegs die überwiegenden Neigungen ausschließen wird.[56])

368. Auf Herrn Bayle jedoch, der immer mehr geneigt ist, sie hervorzuheben als sie zu lösen, obgleich ihm das vielleicht besser gelungen sein würde als jedem andern, wenn er seinen Geist in dieser Richtung hätte wirken lassen wollen, haben diese Schwierigkeiten einen starken Eindruck gemacht. Man höre, was er in seinem Wörterbuche, Artikel Jansenius, Anm. G, S. 1626, darüber sagt: „Irgend jemand hat die Materie von der Gnade ein Meer genannt, das weder Grund noch Ufer habe. Vielleicht hätte er sich noch treffender ausgedrückt, wenn er sie mit der Meerenge von Messina verglichen hätte, wo man immer in Gefahr schwebt, auf die andere Klippe zu gerathen, während man die eine zu vermeiden sucht:

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
Obsidet.*)

Alles läuft zuletzt darauf hinaus: Hat Adam frei gesündigt? Antwortet man Ja, so erfolgt der Einwurf: Also ist sein Fall nicht vorhergesehen worden; antwortet man Nein, so erfolgt der Einwurf: Also ist er nicht schuldig. Man mag hundert Bände gegen den einen oder den andern von diesen

*) Rechts hält Scylla den Strand, und die unfriedsame Charybdis Links. Virg. Aen. III, 420.

beiden Schlüssen schreiben, man muß nichtsdestoweniger einräumen, entweder daß das untrügliche Vorhersehen eines zufälligen Ereignisses ein völlig unbegreifliches Mysterium ist, oder daß die Weise, auf welche ein Geschöpf, das keine Freiheit besitzt, dennoch sündigt, durchaus unfaßlich ist."

369. Ich müßte mich sehr täuschen, oder jene beiden angeblichen Unbegreiflichkeiten verschwinden durch meine Lösungen vollständig. Wollte Gott, man könnte ebenso leicht die Frage beantworten, wie das Fieber gut zu heilen und die Klippen zweier chronischen Krankheiten zu vermeiden seien, von denen die eine entstehen kann, wenn man das Fieber gar nicht heilt, und die andere, wenn man es schlecht heilt. Wenn man behauptet, daß ein freies Ereignis nicht vorhergesehen werden könne, so verwechselt man die Freiheit mit der Unbestimmtheit oder der völligen und nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit; und wenn man meint, daß der Mangel der Freiheit die Strafbarkeit des Menschen verhindern würde, so versteht man darunter eine Freiheit, die, nicht der Bestimmung oder der Gewißheit, sondern der Nothwendigkeit und des Zwanges ledig ist. Man sieht, das Dilemma ist nicht richtig gefaßt, und es besteht ein breiter Durchgang zwischen den beiden Klippen. Man kann nämlich erwidern, Adam habe frei gesündigt und Gott habe ihn als sündigend im Zustande seiner Möglichkeit gesehen, welcher Zustand nach dem götilichen Beschlusse, die Sünde zuzulassen, zum wirklichen ward. Freilich hat sich Adam in Folge gewisser vorwiegender Neigungen zum Sündigen bestimmt: aber diese Bestimmung des Willens zerstört weder die Zufälligkeit noch die Freiheit, und die gewisse Bestimmung des Willens zum Sündigen, die beim Menschen vorhanden ist, hindert — an und für sich genommen — keineswegs, daß er sich nicht der Sünde enthalten könne, und daß er, da er sündigt, nicht schuldig sei und Strafe verdiene, um so mehr, da diese Strafe ihm und andern nützlich sein

und dazu beitragen kann, sie ein ander Mal zur Enthaltung von der Sünde zu bestimmen; dabei ganz von der rächenden Gerechtigkeit abgesehen, die über den Zweck der Entschädigung und Besserung hinausgeht, und in der ebenfalls nichts enthalten ist, was durch die gewisse Bestimmung der zufälligen Entschlüsse des Willens bestritten würde. Im Gegentheil, man darf behaupten, daß die Strafen und Belohnungen zum Theil überflüssig sein und einen von ihren Zwecken verfehlen würden, die Besserung nämlich, wenn sie nicht dazu beitragen könnten, den Willen ein anderes Mal zu einem bessern Handeln zu bestimmen.[57])

370. „Bezüglich der Frage von der Freiheit," fährt Herr Bayle fort, „stehen nur zwei Wege offen: entweder muß man sagen, alle bestimmten Ursachen der Seele, welche mit ihr zusammenwirken, belassen ihr die Kraft, zu handeln oder nicht zu handeln, oder man muß sagen, dieselben bestimmen sie in solcher Weise zum Handeln, daß sie sich dem nicht entziehen kann. Der erste Weg ist von den Molinisten eingeschlagen worden, der zweite ist der der Thomisten, der Jansenisten und der Protestanten des Genfer Bekenntnisses. Indessen haben die Thomisten Stein und Bein geschworen, daß sie keine Jansenisten wären, und diese haben mit dem nämlichen Eifer die Behauptung verfochten, daß sie hinsichtlich der Freiheit keine Calvinisten seien. Auf der andern Seite haben dann die Molinisten behauptet, St. Augustinus habe durchaus nicht den Jansenismus gelehrt. So wollten also die einen nicht zugestehen, daß sie mit Leuten übereinstimmten, die für Ketzer galten, und die andern nicht einräumen, daß sie einem heiligen Glaubenslehrer widersprächen, dessen Ansichten immer für rechtgläubig gegolten haben, und beide Parteien gaben hundert verschiedene Seiltänzerstückchen zum Besten" u. s. w.

371. Die beiden Wege, welche Herr Bayle hier unterscheidet, schließen einen dritten nicht aus, der darin besteht, daß man sagt, die Willensbestimmung der Seele entspringe

nicht lediglich aus dem Zusammenwirken aller außer der Seele liegenden Ursachen, sondern auch aus dem Zustande der Seele selbst und ihrer Neigungen, die sich mit den sinnlichen Eindrücken vermischen und dieselben verstärken oder abschwächen. Nun aber bewirken die äußern und innern Ursachen zusammen genommen nur, daß die Seele sich mit Gewißheit entscheidet, nicht, daß sie sich mit Nothwendigkeit entscheidet: denn es würde keinen Widerspruch enthalten, wenn sie sich anders entschiede, da der Wille wohl angetrieben, aber nicht gezwungen werden kann. Ich gehe hier nicht auf eine Erörterung des Unterschiedes ein, der hinsichtlich dieses Punktes zwischen den Jansenisten und den Reformirten besteht. Vielleicht sind sie bei einer solchen Frage, wo man sich häufig in verwickelte Spitzfindigkeiten verliert, bezüglich der Dinge oder der Ausdrücke nicht immer mit sich selber einig. Der Pater Theophile Raynaud hat in seinem Buche: Calvinismus religio bestiarum*) die Dominicaner treffen wollen, ohne sie zu nennen. Auf der andern Seite beschuldigten die, welche sich Anhänger des heiligen Augustinus nannten, die Molinisten des Pelagianismus oder wenigstens des Semipelagianismus, und zuweilen übertrieb man die Dinge auf beiden Seiten, theils indem man eine unbestimmte Gleichgiltigkeit vertheidigte und dem Menschen allzu viel zuertheilte, theils indem man lehrte: determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam**), d. h. es bestehe bei den Nicht-Wiedergeborenen eine Bestimmung zum Bösen, als wenn sie immer nur sündigten. Im Grunde genommen, glaube ich, darf man den Anhängern von Hobbes und Spinoza nicht vorwerfen, daß sie die

*) Der Calvinismus, eine Religion für die wilden Thiere.

**) Die Bestimmung zu etwas gemäß der Beschaffenheit der Handlung, nicht hinsichtlich deren Substanz, ist statthaft.

Freiheit und die Zufälligkeit aufheben, denn sie meinen, nur das, was geschieht, sei möglich und müsse in Folge einer einsichtslosen geometrischen Nothwendigkeit geschehen. Hobbes verstofflichte alles und ordnete es einzig und allein den mathematischen Gesetzen unter; Spinoza sprach Gott ebenfalls die Einsicht und die Wahl ab und ließ ihm nur eine blinde Macht, aus der alles mit Nothwendigkeit hervorgeht. Die Theologen der beiden protestantischen Parteien sind alle mit gleichem Eifer bemüht, eine unerträgliche Nothwendigkeit zu widerlegen, und obgleich die Anhänger der Dortrechter Synode zuweilen lehren, es genüge, wenn die Freiheit des Zwanges ledig sei, so scheint doch die Nothwendigkeit, welche sie derselben belassen, nur hypothetischer Art oder das zu sein, was man passender Gewißheit und Untrüglichkeit nennt. So zeigt sich, daß die Schwierigkeiten sehr oft nur in den Ausdrücken liegen. Dasselbe sage ich von den Jansenisten, obgleich ich alle diese Leute nicht in allem entschuldigen mag.[58])

372. Bei den hebräischen Kabbalisten bedeutete Malcuth oder das Reich, die letzte der Sephirôth, daß Gott völlig unwiderstehlich, aber sanft und ohne Gewalt regiere, so daß der Mensch seinem eigenen Willen zu folgen glaubt, während er den Gottes ausführt. Sie sagten, Adams Sünde sei truncatio Malcuth a caeteris plantis*) gewesen, d. h. Adam hätte die letzte der Sephirôth abgetrennt, indem er sich ein Reich im Reiche Gottes bildete und sich eine von Gott unabhängige Freiheit beilegte, sein Fall aber habe ihn gelehrt, daß er nicht durch sich selbst bestehen könne, und daß die Menschen der Wiederaufrichtung durch den Messias bedürfen. Diese Lehre ist einer Auslegung in gutem Sinne fähig. Spinoza aber, der in der von Schriftstellern seiner Nation verfaßten Kabbala sehr bewandert war und sagt (Tractatus theologico-

*) Eine Abtrennung Malcuths von den übrigen Pflanzen.

politicus, c. 2. n. 6*), daß die Menschen bei ihrer thatsächlichen Auffassung der Freiheit ein Reich im Reiche Gottes errichten, hat die Dinge auf die Spitze getrieben. Das Reich Gottes ist bei Spinoza nichts anderes als die Herrschaft der Nothwendigkeit und zwar einer blinden Nothwendigkeit (wie bei Straton), durch welche alles aus der göttlichen Natur hervorgeht, ohne daß bei Gott eine Wahl vorhanden ist, und ohne daß die Wahl des Menschen ihn von der Nothwendigkeit frei macht. Er fügt hinzu, daß die Menschen, um das aufzurichten, was Imperium in Imperio**) genannt wird, sich einbildeten, ihre Seele wäre ein unmittelbares Erzeugnis Gottes, das nicht durch natürliche Ursachen hervorgebracht werden könne, und hätte eine unumschränkte Gewalt, sich zu entscheiden, was der Erfahrung widerspricht. Spinoza ist mit Recht gegen eine unumschränkte Gewalt der Selbstbestimmung, d. h. eine Gewalt, sich ohne Grund zu entscheiden: eine solche kommt nicht einmal Gott zu. Aber er hat Unrecht, wenn er glaubt, daß eine Seele, eine einfache Substanz, auf natürlichem Wege erzeugt werden könne. Allerdings war ihm die Seele, wie es scheint, nur eine vorübergehende Umgestaltung, und wenn er sie anscheinend dauernd und sogar ewig macht, so setzt er die Vorstellung vom Körper an ihre Stelle, die ein einfacher Begriff und nicht eine wirkliche Sache ist.[59])

373. Interessant ist, was Herr Bayle (Wörterbuch, Art. Spinoza, Anm. M, S. 2774) von Johann Bredenburg, einem Bürger von Rotterdam, erzählt. Dieser veröffentlichte gegen Spinoza ein Buch mit dem Titel: Enervatio Tractatus Theologico-Politici, una cum demonstratione, geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus

*) Theologisch-politische Abhandlung, Kap. 2, §. 6.
**) Reich im Reiche (Gottes).

unice innititur.*) Man war überrascht, daß ein Mann, der sich nicht berufsmäßig mit den Wissenschaften beschäftigte und nur wenig Gelehrsamkeit besaß (er hatte sein Buch in vlämischer Sprache geschrieben und es dann ins Lateinische übersetzen lassen), so scharfsinnig in die Principien Spinozas hatte eindringen und dieselben mit solchem Glücke hatte widerlegen können, nachdem er sie durch eine gewissenhafte Analyse so zusammengestellt hatte, daß sie ihre ganze Kraft zu offenbaren vermochten. „Man hat mir erzählt," fährt Herr Bayle fort, „daß dieser Schriftsteller, nachdem er unzählige Male über seine Antwort und das Princip seines Gegners nachgedacht hatte, schließlich fand, man könne dies Princip in einen Beweis umgestalten. Er unternahm es also, zu beweisen, daß es keine andere Ursache aller Dinge gebe, als eine Natur, die mit Nothwendigkeit existirt und vermöge einer unwandelbaren, unvermeidlichen und unwiderruflichen Nothwendigkeit handelt. Er beobachtete dabei streng die Methode der Geometer, und nachdem er seinen Beweis aufgebaut hatte, prüfte er denselben von allen erdenklichen Seiten und suchte seine Schwäche aufzufinden, ohne doch je irgend ein Mittel zu seiner Widerlegung oder auch nur Abschwächung ausfindig machen zu können. Dies verursachte ihm einen wahren Kummer: er klagte darüber und bat die scharfsinnigsten unter seinen Freunden, ihm bei der Aufspürung der Fehler dieses Beweises behilflich zu sein." Nichtsdestoweniger war es ihm nicht lieb, daß man Abschriften davon nahm. Der Socinianer François Cuper (der gegen Spinoza Arcana Atheismi revelata**), Rotterdam 1676, geschrieben hatte), im Besitze einer solchen Abschrift, ver-

*) Entkräftung der theologisch-politischen Abhandlung, nebst einem geometrisch geordneten Beweise, daß die Natur nicht Gott ist, auf welchen Satz sich die genannte Abhandlung im Gegentheil ausschließlich stützt.

**) Die enthüllten Geheimnisse des Atheismus.

öffentlichte dieselbe, wie sie war, d. h. in vlämischer Sprache, mit einigen Betrachtungen darüber und beschuldigte den Verfasser des Atheismus. Der Angeschuldigte vertheidigte sich darauf in derselben Sprache. Orobio, ein sehr tüchtiger jüdischer Arzt (der nämliche, welcher von Herrn v. Limborch widerlegt worden ist und auf diese Widerlegung, wie ich höre, in einem nachgelassenen, noch ungedruckten Werke geantwortet hat) veröffentlichte gegen Bredenburgs Beweis ein Buch mit dem Titel: Certamen Philosophicum propugnatae veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia*), Amsterdam 1684. Und ebenso schrieb Herr Aubert de Versé im nämlichen Jahre gegen denselben unter dem Namen Latinus Serbattus Sartensis. Herr Bredenburg versicherte feierlich, daß er von der Willensfreiheit und der Wahrheit der Religion überzeugt sei und lebhaft wünsche, man möge ihm ein Mittel zur Widerlegung seines Beweises angeben.

374. Ich möchte wohl diesen angeblichen Beweis sehen und wissen, ob er zu zeigen strebt, daß die Ur-Natur, die alles hervorbringt, ohne Wahl und ohne Bewußtsein verfahre. In diesem Falle, das räume ich ein, würde der Beweis spinozistisch und gefährlich sein. Meinte er aber vielleicht, daß die göttliche Natur durch ihre Wahl und den Grund des Besten zu dem bestimmt wird, was sie hervorbringt, so brauchte man sich über diese angeblich unwandelbare, unvermeidliche und unwiderrufliche Nothwendigkeit nicht zu betrüben. Denn sie ist nur eine moralische, eine glückliche Nothwendigkeit, und statt die Religion zu vernichten, zeigt sie vielmehr die göttliche Vollkommenheit in ihrem höchsten Glanze.

375. Bei dieser Gelegenheit will ich noch erwähnen, daß Herr Bayle (auf S. 2773, Anm. L) der Meinung

---

*) Philosophischer Kampf der vertheidigten göttlichen und natürlichen Wahrheit gegen die Principien des J. B.

derer gedenkt, welche die 1665 veröffentlichte Schrift: Lucii Antistii Constantis de Jure Ecclesiasticorum liber singularis*) für ein Werk Spinozas halten, daß ich aber Ursache habe, dies zu bezweifeln, obgleich Herr Colerus, der uns einen von ihm verfaßten Bericht über das Leben dieses berühmten Juden geliefert hat, ebenfalls dieser Meinung ist. Die Anfangsbuchstaben L. A. C. bringen mich zu dem Schlusse, daß der Verfasser dieses Buches de la Court oder van den Hoof gewesen ist, der sich durch „Das Interesse Hollands", „Das politische Gleichgewicht" und eine Menge anderer Schriften, die er — z. Th. unter der Chiffre V. D. H. — gegen den Erbstatthalter von Holland veröffentlichte, einen Namen gemacht hat. Man hielt nämlich damals den Statthalter der Republik für gefährlich, da der Anschlag des Prinzen Wilhelm II. auf Amsterdam noch frisch im Gedächtnis war. Und da die meisten holländischen Geistlichen zur Partei des Sohnes dieses Prinzen gehörten, der damals noch minderjährig war und Herrn de Witt sowie die sogenannte Faction Löwenstein im Verdachte hatten, daß sie die Arminianer, die Cartesianer und andere, noch mehr gefürchtete Secten begünstigten, weshalb man denn auch das Volk gegen sie aufzureizen versuchte, was, wie der Ausgang gezeigt hat, nicht ohne Erfolg geschah — so war es sehr natürlich, daß Herr de la Court eine solche Schrift veröffentlichte. Allerdings hält man in den Schriften, welche das Partei-Interesse erzeugt, selten die rechte Mitte. Im Vorbeigehen erwähne ich noch, daß man vor kurzem eine französische Uebersetzung des „Interesses Hollands" des Herrn de la Court unter dem falschen Titel „Memoiren des Groß-Pensionärs de Witt" veröffentlicht hat, als ob die Gedanken eines Privatmannes, der allerdings zur Partei

---

*) Das eine Buch vom Rechte der Geistlichen von Lucius Antistius Constans.

de Witts gehörte und ein tüchtiger Kopf war, aber weder hinlängliche Kenntnis von den Staatsgeschäften noch Fähigkeiten genug besaß, um wie dieser große Staatsbeamte zu schreiben, für das Erzeugnis eines der ersten Männer seiner Zeit gelten könnten.

376. Bei meiner Rückkehr aus Frankreich über England und Holland lernte ich Herrn de la Court wie auch Spinoza kennen und erfuhr von ihnen einige interessante Züge aus der damaligen Zeitgeschichte. Herr Bayle erzählt S. 2770, daß Spinoza das Lateinische unter einem Arzte Namens Franz van den Ende studirte, und berichtet gleichzeitig nach Herrn Sebastian Kortholt (der darüber in der Vorrede zur zweiten Auflage des Buches seines verstorbenen Herrn Vaters: De tribus impostoribus, Herbertus L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinosa*) spricht), daß ein Mädchen Spinoza das Latein lehrte, und daß dasselbe sich dann mit Herrn Kerkering verheirathete, der gleichzeitig mit Spinoza ihr Schüler war. Ich bemerke dazu, daß dies Mädchen die Tochter des Herrn van den Ende war und ihren Vater in seiner Lehrthätigkeit unterstützte. Von den Ende, der sich auch A finibus nannte, ging später nach Paris, wo er im Faubourg Saint-Antoine ein Pensionat hielt. Er galt für einen ausgezeichneten Lehrer und sagte mir, als ich ihn besuchte, er wolle wetten, daß seine Zuhörer immer aufmerksam auf das wären, was er vortragen würde. Auch damals hatte er ein junges Mädchen bei sich, die Lateinisch sprach und geometrische Beweise aufstellte. Er hatte sich bei Herrn Arnauld eingeschmeichelt, und die Jesuiten begannen auf seinen Ruf eifersüchtig zu werden. Bald darauf verlor er jedoch das Leben, da er sich an der Verschwörung des Chevalier de Rohan betheiligt hatte.[60])

377. Wie mir scheint, habe ich zur Genüge gezeigt, daß weder das Vorherwissen, noch das Vorhersehen Gottes

*) Von den drei Betrügern Lord Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza.

seiner Gerechtigkeit und seiner Güte, noch unserer Freiheit Abbruch thun können. Es bleibt also nur noch die Schwierigkeit, welche aus der Beihilfe Gottes zu den Handlungen des Geschöpfes entspringt, eine Beihilfe, die in Bezug auf unsere schlechten Handlungen seine Güte und in Bezug auf die guten wie auch auf alle andern Handlungen unsere Freiheit näher zu berühren scheint. Herr Bayle hat auch diese Schwierigkeit mit seinem gewöhnlichen Scharfsinn zur Geltung gebracht. Ich werde nun hier versuchen, die von ihm vorgebrachten Bedenken zu heben, und dann werden wir im Stande sein, dies Werk abzuschließen. Ich habe bereits festgestellt, daß die Beihilfe Gottes darin besteht, daß er beständig das Reale an uns und unsern Handlungen giebt, so weit dasselbe Vollkommenheit enthält, während das Beschränkte und Unvollkommene an denselben eine Folge der vorhergehenden Begrenzungen ist, die dem Menschen ursprünglich einwohnen. Und da jede Handlung des Geschöpfes eine Veränderung seiner Zustände ist, so leuchtet ein, daß die Handlung von dem Geschöpfe in Bezug auf die Begrenzungen oder Verneinungen herkommt, die dasselbe enthält und die durch diese Veränderung vermannigfacht werden.

378. Ich habe schon wiederholt in diesem Werke hervorgehoben, daß das Uebel eine Folge der Beraubung ist, und glaube es auch in ziemlich verständlicher Weise auseinandergesetzt zu haben. Schon St. Augustinus hat diesen Gedanken geltend gemacht, und St. Basilius sagt etwas Aehnliches in seinem Hexaëmeron, Homil. 2.*), nämlich „daß das Laster keine lebende und beseelte Substanz sei, sondern eine der Tugend widerstreitende Krankheitsform der Seele, die daher rührt, daß man vom Guten abläßt, so daß man also kein Ur-Böses zu suchen brauche.“ Herr Bayle, der diese Stelle in seinem Wörter-

*) Die sechs Schöpfungstage, 2. Rede.

buche (Art. Pauliciens, Anm. E, S. 2325) anführt, billigt dabei die Bemerkung des Herrn Pfanner — den er einen deutschen Theologen nennt, der aber in Wirklichkeit Rechtsgelehrter und Rath in herzoglich-sächsischen Diensten ist — welcher den heiligen Basilius tadelt, weil derselbe nicht zugestehen will, daß Gott der Urheber des physischen Uebels sei. Das ist er ohne Zweifel, wenn man das moralische Uebel als schon bestehend voraussetzt: im absoluten Sinne aber könnte man behaupten, daß Gott das physische Uebel als Folge zugelassen habe, indem er das moralische Uebel zuließ, das die Quelle desselben ist. Auch die Stoiker scheinen erkannt zu haben, wie gering die Wesenheit des Uebels ist. Das zeigen die Worte Epiktets: Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*)

379. Man brauchte also durchaus nicht auf ein Princip des Bösen zurückzugehen, wie St. Basilius sehr richtig bemerkt. Und ebenso wenig braucht man den Ursprung des Uebels im Stoff zu suchen. Die, welche glaubten, bevor Gott die Hand ans Werk gelegt habe, habe ein Chaos bestanden, suchten in diesem die Quelle der Zerrüttung. Diese Ansicht war von Platon in seinem Timäus aufgestellt worden. Aristoteles tadelte ihn deshalb (in seinem 3. Buche vom Himmel, Kap. 2), weil nach dieser Lehre die Unordnung natürlich und ursprünglich, die Ordnung aber der Natur entgegen eingeführt sein würde. Anaxagoras umging diese Schwierigkeit, indem er den Stoff als ruhend annahm, bis Gott ihn bewegt habe, und Aristoteles lobt ihn deswegen am genannten Orte. Nach Plutarch (de Iside et Osiride, et Tractatus de animae procreatione ex Timaeo**) anerkannte Platon im Stoffe eine

*) So wie das Ziel bei der Wettfahrt nicht aufgestellt wird, damit man davon abirre, so besteht auch eine Natur des Bösen nicht.

**) Ueber Isis und Osiris und Abhandlung über die Erzeugung der Seele nach (Platons) Timäus.

gewisse böswillige Seele oder Kraft, die sich gegen Gott auflehne: das war eine wirkliche Unvollkommenheit, ein Hindernis für die Absichten Gottes. Auch die Stoiker hielten den Stoff für die Quelle der Fehler und Unvollkommenheiten, wie Justus Lipsius im ersten Buche seiner Physiologie der Stoiker dargethan hat.

380. Aristoteles hat das Chaos mit Recht verworfen, es ist jedoch nicht immer leicht, die Ansicht Platons und noch weniger die einiger andern Alten, deren Werke verloren gegangen sind, ins Klare zu bringen. Kepler, einer der ausgezeichnetsten unter den neuern Mathematikern, hat eine Art Unvollkommenheit am Stoffe erkannt, selbst wenn keine regellose Bewegung desselben vorhanden ist: er nennt diese Unvollkommenheit seine natürliche Trägheit, vermöge welcher der Stoff der Bewegung Widerstand entgegensetzt und eine größere Masse durch die nämliche Kraft eine geringere Geschwindigkeit empfängt. Diese Bemerkung ist begründet, und ich habe mich ihrer oben mit Vortheil zu einem Vergleiche bedient, um zu zeigen, wie die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe der Thätigkeit des Schöpfers, die auf das Gute gerichtet ist, Schranken setzt. Da aber der Stoff selbst eine Schöpfung Gottes ist, so liefert er nur ein Gleichnis, ein Beispiel, und kann nicht die Quelle des Uebels und der Unvollkommenheit selbst sein. Ich habe nun bereits gezeigt, daß diese Quelle sich in den Formen oder Vorstellungen der möglichen Dinge findet, denn dieselbe muß ewig sein, und der Stoff ist es nicht. Da nun aber Gott alle nicht-ewige positive Realität geschaffen hat, so müßte er auch die Quelle des Uebels geschaffen haben, wenn dieselbe nicht in der Möglichkeit der Dinge oder Formen bestände, der einzigen Sache, welche Gott nicht geschaffen hat, da er nicht der Schöpfer seines eigenen Verstandes ist.[61])

381. Wenn aber auch die Quelle des Uebels in den möglichen Formen liegt, die älter sind als die Willensakte

Gottes, so bleibt es nichtsdestoweniger doch wahr, daß Gott durch die thatsächliche Verwirklichung, welche diese Formen in den Stoff einführt, zum Uebel mitwirkt: und das erzeugt eben die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt. Durandus a Sancto Portiano, der Cardinal Aureolus, Nicolaus Taurellus, der Pater Louis Pereir de Dole, Herr Bernier und verschiedene andere haben bei Besprechung dieser Beihilfe dieselbe nur allgemein zulassen wollen, aus Furcht, der Freiheit des Menschen und der Heiligkeit Gottes Eintrag zu thun. Sie scheinen anzunehmen, daß Gott, nachdem er den Geschöpfen die Kraft zum Handeln gegeben, sich damit begnüge, diese Kraft zu erhalten. Herr Bayle dagegen dehnt in Uebereinstimmung mit einigen neuern Schriftstellern die Beihilfe Gottes allzu weit aus: er scheint zu fürchten, das Geschöpf möchte nicht abhängig genug von Gott sein. Er geht so weit, daß er den Geschöpfen das Handeln abspricht und erkennt nicht einmal einen wirklichen Unterschied zwischen dem Accidens und der Substanz an.

382. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die in den Schulen geläufige Lehre, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung sei. Dieser Lehre zufolge scheint das Geschöpf also niemals zu existiren, sondern ist immer im Werden und immer im Vergehen begriffen wie die Zeit, die Bewegung und andere in ununterbrochener Folge fortschreitende Wesen. Platon nahm dies von den stofflichen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen an, indem er sagte, sie befänden sich in einem beständigen Fließen: semper fluunt, nunquam sunt.*) Ganz anders aber urtheilte er über die unkörperlichen Substanzen, die er für die einzig wirklichen ansah, worin er nicht ganz Unrecht hat. Die fortgesetzte Schöpfung bezieht sich jedoch auf alle Geschöpfe ohne Unterschied. Mehrere tüchtige Philosophen haben

*) Sie fließen immer und sind nie.

diese Lehre bestritten, und Herr Bayle bemerkt, daß David de Rodon, ein bei den der Genfer Confession zugethanen Franzosen in Ansehn stehender Philosoph, sie ausdrücklich widerlegt habe. Auch die Arminianer billigen sie kaum: sie sind nicht sehr für dergleichen metaphysische Spitzfindigkeiten. Die Socinianer, die noch weniger Geschmack daran finden, will ich hier gar nicht anziehen.

383. Zwecks einer gründlichen Prüfung der Frage, ob die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, müßte man die Gründe in genaue Erwägung ziehen, auf denen dies Dogma beruht. Die Cartesianer bedienen sich nach dem Vorgange ihres Meisters zum Beweise desselben einer Grundwahrheit, die nicht triftig genug ist. „Da die einzelnen Zeitmomente," sagen sie, „keine nothwendige Verknüpfung mit einander haben, so folgt daraus, daß ich in diesem Augenblicke bin, noch nicht, daß ich auch im nächsten Augenblicke sein werde, wenn nicht die nämliche Ursache, die mir für diesen Augenblick das Sein giebt, es mir auch für den folgenden Augenblick giebt." Der Verfasser des Avis sur le Tableau du Socianisme*) hat sich dieser Begründung bedient, und Herr Bayle (der vielleicht selbst der Verfasser dieses Gutachtens ist) führt dieselbe in seiner Antwort auf die Fragen 2c. (Kap. 141, 3. Th., S. 771) an. Man kann darauf erwidern, daß daraus, daß ich bin, allerdings nicht nothwendigerweise folgt, daß ich sein werde: es folgt jedoch natürlicherweise daraus, d. h. von selbst (per se), wenn nichts hindernd dazwischen tritt. Es ist das der Unterschied, der zwischen wesentlich und natürlich gemacht werden kann; so dauert ja auch die nämliche Bewegung auf natürliche Weise fort, wenn nicht irgend eine neue Ursache sie hemmt oder ändert, denn wenn der Grund, der sie in diesem Augenblicke zum Aufhören bringt, kein neuer wäre,

---

*) Gutachten über die Darstellung des Socianismus.

so würde er sie ja schon früher zum Aufhören gebracht haben.

384. Der verstorbene Herr Erhard Weigel, ein berühmter Mathematiker und Philosoph in Jena, der durch seine Analysis Euclidea*), seine Mathematische Philosophie, einige ziemlich interessante mechanische Erfindungen und endlich durch seine Bemühungen bekannt ist, die protestantischen Reichsfürsten zur letzten Reform des Kalenders zu veranlassen, Bemühungen, deren Erfolg er nicht mehr erlebt hat — Herr Weigel also theilte seinen Freunden einen gewissen Beweis für das Dasein Gottes mit, der im Grunde auf diese fortgesetzte Schöpfung hinauslief. Und da er zwischen Rechnen und Begründen Vergleiche zu ziehen liebte, wie seine arithmetisch begründete Sittenlehre (Rechenschaftliche Sittenlehre) beweist, so behauptete er, die Grundlage seines Beweises wäre der bekannte Anfang der Pythagoräischen Tafel: Einmal eins ist eins. Diese wiederholten Einheiten wären die Momente des Daseins der Dinge, deren jedes von Gott abhinge, der so zu sagen alle Dinge außer ihm in jedem Augenblicke von neuem belebe. Und da sie in jedem Augenblicke vergehen, so bedarf es immer jemands, der sie von neuem belebt, und das kann niemand anders sein als Gott. Es bedürfte jedoch eines genauern Belegs, wenn dies ein überzeugender Beweis genannt werden sollte. Es müßte bewiesen werden, daß das Geschöpf beständig aus dem Nichts hervorgeht und sogleich in dasselbe zurücksinkt, und insbesondere müßte dargethan werden, daß das Vorrecht, vermöge seiner Natur länger als einen Augenblick zu bestehen, nur an das alleinige nothwendige Wesen geknüpft ist. Dazu kommen hinsichtlich dieses Punktes noch die Schwierigkeiten betreffs der Zusammensetzung des Continuum.**) Denn

*) Euclidische Analysis.

**) Stetigen.

jenes Dogma scheint die Zeit in Augenblicke zu zerlegen, während andere die Augenblicke und die Punkte für einfache Modalitäten des Stetigen ansehen, d. h. als äußerste Enden der Theile, die man darin bezeichnen kann, nicht als wesentliche Bestandtheile. Hier ist jedoch nicht der Ort, dies Labyrinth zu betreten.

385. Was bezüglich der vorliegenden Frage mit Sicherheit behauptet werden kann, ist das, daß das Geschöpf beständig von der göttlichen Thätigkeit abhängig ist, und daß es nicht minder nach Beginn als bei Beginn seines Daseins davon abhängt. Diese Abhängigkeit ergiebt, daß es nicht fortfahren würde, zu bestehen, wenn Gott nicht thätig zu sein fortführe, kurzum, daß diese Thätigkeit Gottes eine freie ist. Denn wenn sie ein nothwendiger Ausfluß wäre, wie die Eigenthümlichkeiten des Kreises, die aus dessen Wesen fließen, so müßte man sagen, Gott habe das Geschöpf von vorn herein nothwendigerweise geschaffen, oder man müßte darthun, wie er sich, indem er es einmal schuf, die Nothwendigkeit auferlegte, es zu erhalten. Nun ist aber kein Hindernis vorhanden, daß man diese erhaltende Thätigkeit nicht Hervorbringung oder gar Schöpfung nenne, wenn man will. Denn da die Abhängigkeit in der Folge ebenso groß ist wie beim Anfange, so verändert die äußere Angabe, ob sie neu ist oder nicht neu ist, ihre Natur durchaus nicht.[62])

386. Lassen wir also in diesem Sinne gelten, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung sei, und sehen wir, was Herr Bayle (S. 771) nach dem Autor des Gutachtens über die Darstellung des Socianismus Herrn Jurien gegenüber daraus zu folgern scheint. „Mir scheint," sagt jener Autor, „man muß daraus schließen, daß Gott alles bewirkt, und daß bei allen Geschöpfen weder nähere, noch entferntere, noch selbst Gelegenheits-Ursachen vorhanden sind, wie leicht zu beweisen ist. Denn in diesem Augenblicke, wo ich spreche, bin ich so, wie ich bin, mit allen meinen

Verhältnissen, mit dem und dem Gedanken, mit der und der Thätigkeit, sitzend oder stehend. Wenn mich nun Gott in diesem Augenblicke so, wie ich bin, erschafft, wie man doch nothwendigerweise nach diesem Systeme sagen muß, so erschafft er mich mit dieser bestimmten Thätigkeit, dieser bestimmten Bewegung und diesem bestimmten Entschlusse. Das ist aus zwei Gründen unhaltbar: erstens weil Gott, wenn er mich in diesem Augenblicke erschafft oder erhält, mich nicht als ein formloses Wesen, als eine Gattung oder irgend einen andern von den logischen Allgemeinbegriffen erhält; ich bin vielmehr ein Einzelwesen, und er schafft und erhält mich als solches, ganz wie ich in diesem Augenblicke mit allem, was mir anhängt, bin. Zweitens aber würde man, wenn Gott mich in diesem Augenblicke erschafft und dann, wie man behauptet, mit mir auch meine Handlungen hervorbringt, nothwendigerweise einen weitern Augenblick für das Handeln annehmen müssen; das wären aber zwei Augenblicke, wo wir doch nur einen voraussetzen. Nach dieser Hypothese ist es also sicher, daß die Geschöpfe weder eine engere Verbindung noch eine nähere Beziehung zu ihren Handlungen haben, als sie im ersten Augenblicke der ersten Schöpfung zu deren Hervorbringung hatten." Der Verfasser jenes Gutachtens leitet daraus äußerst harte Folgerungen ab, wie man sich denken kann, und läßt schließlich durchblicken, daß man jedem zu großem Danke verpflichtet sein würde, der den Lobrednern dieses Systems zeigte, wie sie sich aus diesen haarsträubenden Verkehrheiten herauswinden können.

387. Herr Bayle treibt die Sache noch weiter. „Wie Sie wissen," sagt er (S. 775), „beweist man in den Schulen" — er citirt dazu Arriaga disp. 6. Phys. sect. 9. et praesertim subsect. 3.*) — „daß das Geschöpf weder die

---

*) Arriaga, Physik, sechste Abhandlung, Abschnitt 9 und besonders Unter-Abschnitt 3.

völlige noch die theilweise Ursache seiner Erhaltung sein kann, denn wenn das der Fall wäre, so würde es schon bestehen, noch ehe es besteht, was ein Widerspruch ist. Sie wissen auch, daß man das auf folgende Weise schließt: was sich erhält, ist thätig; was aber thätig ist, besteht, und nichts kann thätig sein, bevor es nicht sein vollständiges Dasein hat — wenn also ein Geschöpf sich erhielte, so würde es thätig sein, bevor es ist. Dieser Beweis stützt sich nicht auf Wahrscheinlichkeiten, sondern auf die ersten Grundsätze der Metaphysik: non entis nulla sunt accidentia*) und operari sequitur esse**), die sonnenklar sind. Doch gehen wir weiter. Wenn die Geschöpfe neben Gott zu ihrer Erhaltung mitwirkten — ich meine hier eine thätige Mitwirkung und nicht eine Mitwirkung als leidendes Werkzeug — so würden sie thätig sein, bevor sie überhaupt sind: das ist bewiesen. Wenn sie nun aber neben Gott zur Hervorbringung eines andern Dinges mitwirkten, so würden sie ebenfalls thätig sein, bevor sie sind; es ist also ebenso unmöglich, daß sie neben Gott zur Hervorbringung irgend eines andern Dings mitwirken — wie z. B. einer örtlichen Bewegung, einer Bejahung, eines Willens, also von Wesenheiten, die thatsächlich von ihrer Substanz abgesondert sind, wie man behauptet — wie es unmöglich ist, daß sie zu ihrer Erhaltung mitwirken. Da nun ihre Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist und alle Menschen auf der Welt einräumen müssen, daß sie im ersten Augenblicke ihres Daseins nicht neben Gott mitwirken können, weder um sich hervorzubringen, noch um sich irgend eine Umgestaltung zu geben, weil das ein Thätigsein vor dem Dasein sein würde — [beachten Sie die Lehre des Thomas von Aquino und einiger anderer Scholastiker, daß Gott, wenn die Engel im ersten Augenblicke ihrer

*) Das Nicht-Seiende hat keine Accidenzen.
**) Das Handeln folgt auf das Sein.

Schöpfung gesündigt hätten, der Urheber der Sünde sein würde; vgl. des Bernhardiners Petrus a Sancto Josepho Suavis Concordia humanae libertatis*), S. 318 ff.: es ist das ein Zeichen, daß sie anerkennen, das Geschöpf könne im ersten Augenblicke in keiner Hinsicht irgendwie thätig sein] — so folgt daraus offenbar, daß sie auch in keinem der folgenden Augenblicke neben Gott mitwirken können, weder um sich selbst hervorzubringen, noch um irgend ein anderes Ding hervorzubringen. Denn wenn sie im zweiten Augenblicke ihrer Dauer dazu mitwirken könnten, so würde nichts hindern, daß sie es auch im ersten Augenblicke könnten."

388. Auf diese Gründe ist folgendes zu erwidern. Nehmen wir an, daß das Geschöpf in jedem Augenblicke von neuem hervorgebracht werde und räumen wir ebenso ein, daß der Augenblick als untheilbar jede zeitliche Priorität ausschließe: aber halten wir fest, daß er nicht die natürliche Priorität oder das ausschließt, was man Früherseïn in signo rationis**) nennt — das genügt schon. Die Hervorbringung oder die Handlung, durch welche Gott hervorbringt, ist von Natur dem Dasein des Geschöpfes, welches hervorgebracht wird, vorhergehend; das Geschöpf an sich mit seiner Natur und seinen nothwendigen Eigenthümlichkeiten ist seinen accidentellen Zuständen und seinen Handlungen vorhergehend, und doch sind alle diese Dinge in dem nämlichen Augenblicke beisammen. Gott bringt das Geschöpf nach den Gesetzen seiner Weisheit in Uebereinstimmung mit den Erfordernissen der folgenden Augenblicke hervor, und das Geschöpf handelt der Natur gemäß, welche er ihm giebt, indem er es fortwährend erschafft. Die Begrenzungen und Unvollkommenheiten entstehen dabei durch die Natur des Gegenstandes, welche der Hervor-

---

*) Die süße Eintracht der menschlichen Freiheit.
**) Im Sinne der Vernunft.

bringung Gottes Schranken setzt — es ist das die Folge der ursprünglichen Unvollkommenheit der Geschöpfe. Das Laster und das Verbrechen aber entstehen dabei durch die freie innere Thätigkeit des Geschöpfes, soviel davon in dem Augenblicke vorhanden sein kann, die aber durch die Wiederholung beträchtlich wird.

389. Dies natürliche Frühersein ist ein gebräuchlicher Begriff in der Philosophie: so sagt man in diesem Sinne, daß die Beschlüsse Gottes unter sich eine Ordnung haben. Und wenn man Gott — wie mit Recht geschieht — die Kenntnis der logischen Urtheile und Schlußfolgerungen der Geschöpfe beilegt, so daß alle ihre Beweisführungen und alle ihre Vernunftschlüsse ihm bekannt und wesentlich in ihm enthalten sind, so sieht man, daß zwischen den Sätzen oder Wahrheiten, die er kennt, eine natürliche Ordnung besteht, ohne daß es irgend eine zeitliche Ordnung oder einen zeitlichen Zwischenraum giebt, in welchem er in der Kenntnis vorrückt und von den Vordersätzen zur Schlußfolgerung übergeht.[62a])

390. Ich finde in den oben angeführten Begründungen nichts, für das diese Erwägung nicht ausreichte. Wenn Gott das Ding hervorbringt, so bringt er es als Einzelwesen und nicht als logischen Allgemeinbegriff hervor, das räume ich ein; aber er bringt die Wesenheit desselben vor seinen Accidenzen, seine Natur vor seinen Kraftäußerungen gemäß der Priorität der Natur derselben und in signo anteriore rationis*) hervor. Daraus ersieht man, wie das Geschöpf die Ursache der Sünde sein kann, ohne daß die Erhaltung durch Gott es hindert, denn die Erhaltung richtet sich nach dem vorhergehenden Zustande des Geschöpfes, um den Geboten seiner Weisheit zu folgen trotz der Sünde, welche von vorn herein von dem Geschöpfe hervorgebracht wird. Dagegen würde Gott die Seele

*) Im Sinne der Vorgängigkeit in der Vernunft.

allerdings nicht im Anfang in einem Zustande geschaffen haben, wo sie gleich im ersten Augenblicke gesündigt haben würde, wie die Scholastiker sehr richtig bemerkt haben: denn in den Geboten seiner Weisheit ist nichts enthalten, was ihn dazu hätte veranlassen können.*)

391. Dies Gesetz der Weisheit bewirkt auch, daß Gott immer wieder die nämliche Substanz, die nämliche Seele hervorbringt**), und das hätte der Abbé, den Herr Bayle in seinem Wörterbuche (Art. Pyrrhon, Anm. B, S. 2432) auftreten läßt, zur Antwort geben können. Diese Weisheit bewirkt die Verknüpfung unter den Dingen. Ich gebe also zu, daß das Geschöpf nicht neben Gott zu seiner Erhaltung mitwirkt — in der Weise, wie die Erhaltung oben definirt worden ist — allein ich sehe nicht ein, was es hindern könnte, neben Gott zur Hervorbringung irgend eines andern Dinges und besonders seiner innern Thätigkeit mitzuwirken, eines Dinges z. B., wie es ein Gedanke, ein Wollen sein würde, Dinge, die wirklich von der Substanz getrennt sind.[63])

392. Aber da gerathe ich von neuem mit Herrn Bayle in Streit. Er behauptet, es gebe keine solchen von der Substanz getrennten Accidenzen. „Die Gründe," sagt er (S. 773), „welche unsere neuern Philosophen zu dem Beweise benutzt haben, daß die Accidenzen keine wirklich von der Substanz abgesonderten Wesen sind, sind keine einfachen Bedenken: es sind Beweisgründe, welche den Gegner niederschmettern, und die man nicht zu widerlegen vermag. Geben Sie sich die Mühe," fügt er hinzu, „sie bei dem Pater Maignan oder bei dem Pater Malebranche oder bei Herrn Cailli (Professor der Philosophie in Caën) oder in den Accidentia profligata***) des Pater Saguens nach-

*) Zusatz: „Nicht so ist das aber beim Fortgange, wo das Vorhergehende dem Folgenden die Weise vorschreibt."

**) Zusatz: „Während der Körper dagegen nie länger als einen Moment derselbe bleibt."

***) Die beseitigten Accidenzen.

zuschlagen, eines Schülers des Paters Maignan, von dessen Buche sich in den Nouvelles de la République des Lettres vom Juni 1702 ein Auszug findet; oder wenn Sie von einem einzigen Autor befriedigt zu werden wünschen, so wählen Sie den Benedictiner Dom François Lami, einen der bedeutendsten Cartesianer in Frankreich. Unter seinen 1703 in Trevoux gedruckten philosophischen Briefen werden Sie das Schreiben finden, in welchem er nach geometrischer Methode beweist, daß Gott die alleinige wahre Ursache alles Wirklichen ist." — Ich möchte wohl alle diese Schriften sehen; was aber den letzten Satz anlangt, so kann derselbe in einem sehr guten Sinne wahr sein: Gott ist die einzige Grundursache der reinen und unbedingten Realitäten oder der Vollkommenheiten: causae secundae agunt in virtute primae.*) Wenn man aber unter den Realitäten die Begrenzungen und Unvollkommenheiten versteht, so kann man sagen, daß die zweiten Ursachen zur Hervorbringung dessen mitwirken, was beschränkt ist. Andernfalls würde Gott die Ursache der Sünde, ja, deren alleinige Ursache sein.**)

393. Ueberdies muß man sich in Acht nehmen, daß man, indem man durch Abläugnung der Thätigkeit bei den geschaffenen Substanzen die Substanzen mit den Accidenzen verwechselt, nicht in den Spinozismus, einen auf die Spitze getriebenen Cartesianismus, verfällt. Was nicht handelt, verdient nicht den Namen Substanz. Wenn die Accidenzen nicht von den Substanzen verschieden sind, wenn die geschaffene Substanz ein ununterbrochen in der Zeitfolge fortschreitendes Wesen ist wie die Bewegung, wenn sie nicht über einen Augenblick hinaus währt und so wenig

*) Die zweiten Ursachen wirken in der Eigenschaft der ersten.

**) Zusatz: An dieser Stelle schiebt Desbosses die „Bemerkung über den sechsten der in Trevoux gedruckten philosophischen Briefe" ein, die bereits unter Nr. XXII in den Kleinern philosophischen Schriften von Leibniz (S. 240—244) von uns mitgetheilt worden ist. R. H.

wie ihre Accidenzen (während irgend eines bestimmbaren Zeitabschnitts) die nämliche bleibt, wenn sie so wenig wirkt wie eine mathematische Figur oder eine Zahl — weshalb sollte man dann nicht wie Spinoza sagen, Gott ist die einzige Substanz, und die Geschöpfe sind nur Accidenzen oder Modificationen? Bis jetzt ist man der Ansicht gewesen, daß die Substanz bleibe und die Accidenzen wechseln, und ich glaube, man muß noch immer an dieser alten Lehre festhalten, da die Gründe, welche ich gelesen zu haben mich erinnere, durchaus nicht das Gegentheil und mehr beweisen, als sie sollen.

394. „Eine der Verkehrtheiten," sagt Herr Bayle (S. 779), „die aus dem angeblichen Unterschiede zwischen den Substanzen und ihren Accidenzen entspringen, besteht darin, daß die Geschöpfe, falls sie Accidenzen hervorbringen, eine schöpferische und vernichtende Macht haben würden, so daß man nicht die geringste Handlung vollbringen könnte, ohne eine unendliche Anzahl wirklicher Wesen zu erschaffen und ohne eine eben solche Anzahl zu vernichten. Wenn man nur die Zunge bewegt, um zu rufen oder zu essen, so erschafft man damit so viel Accidenzen, wie es Bewegungen der Zungentheile giebt, und zerstört damit so viele, wie es Theile in der Speise giebt, die ihre Form verlieren und zu Milchsaft, Blut u. s. w. werden." Dies Argument ist nur eine Art Schreckbild. Was für ein Unglück ist es denn, wenn im Universum und sogar in jedem Theile des Universums in jedem Augenblicke unzählige Bewegungen und Gestalten entstehen und vergehen? Ueberdies kann man darthun, daß dies so sein muß.

395. Was nun die vermeintliche Schöpfung der Accidenzen anlangt, wer sieht da nicht ein, daß es keiner schöpferischen Macht bedarf, um den Ort oder die Gestalt zu wechseln, um durch die Bewegung der exercirenden Soldaten ein Quadrat, ein Rechteck oder irgend eine andere Figur der Truppen-Aufstellung zu bilden, um durch Wegnahme

einzelner Stücke von einem Marmorblocke eine Statue zu gestalten oder durch Veränderung, Vermehrung oder Verminderung eines Stückchens Wachs eine halb erhabene Figur hervorzubringen? Die Hervorbringung der Modificationen ist niemals Schöpfung genannt worden, und die Welt damit zu erschrecken, heißt mit den Ausdrücken Mißbrauch treiben. Gott bringt Substanzen aus Nichts hervor, die Substanzen aber bringen durch Veränderung ihrer Grenzen Accidenzen hervor.

396. Betreffs der Seelen oder substanziellen Formen fügt Herr Bayle mit Recht hinzu, „daß es für die, welche die substanziellen Formen gelten lassen, nichts Unbequemeres giebt, als den Einwurf, daß dieselben nur durch eine wirkliche Schöpfung hervorgebracht werden könnten, und daß die Scholastiker Mitleid erregen, wenn sie auf diesen Einwurf zu antworten suchen." Für mich und mein System giebt es jedoch nichts Passenderes als gerade diesen Einwurf, weil ich behaupte, daß alle Seelen, Entelechien oder ursprünglichen Kräfte, substanziellen Formen, einfachen Substanzen oder Monaden, wie man sie nun nennen mag, von Natur weder entstehen noch vergehen können. Die Beschaffenheiten aber oder abgeleiteten Kräfte oder das, was man accidentelle Formen nennt, fasse ich als Modificationen der Ur-Entelechie auf, gerade wie die Gestalten Modificationen des Stoffs sind. Eben aus diesem Grunde sind auch diese Modificationen in einem steten Wechsel begriffen, während die einfache Substanz bleibt.[64])

397. Ich habe oben (Abhandlung B. §. 86 u. flg.) gezeigt, daß die Seelen auf natürliche Weise weder entstehen, noch eine aus der andern entnommen werden können, und daß die unsere entweder erschaffen oder vorherbestehend sein muß. Ich habe sogar ein gewisses Mittelding zwischen der völligen Schöpfung und dem völligen Vorherbestehen angegeben, indem ich die Behauptung statthaft fand, daß die seit Anbeginn der Dinge im Samen

vorherbestehende Seele nur mit Empfindung begabt wäre, daß dieselbe aber auf eine höhere Stufe, zur Stufe der Vernunft, erhoben würde, wenn der Mensch, dem diese Seele gehören soll, empfangen worden und der organisirte Körper, der diese Seele, wenn auch unter vielen Veränderungen, von Anfang an begleitet hat, zur Bildung des menschlichen Körpers bestimmt worden ist. Auch habe ich anerkannt, daß man diese Erhebung der bloß empfindenden Seele (durch welche dieselbe zu einem höhern wesentlichen Grade, nämlich zur Vernunft gelangt) der außergewöhnlichen Wirksamkeit Gottes zuschreiben kann. Doch dürfte hier der Zusatz am Platze sein, daß ich mich des Wunders bei der Erzeugung des Menschen wie der übrigen Thiere lieber entschlagen möchte, und dies könnte in der Weise geschehen, daß man annimmt, daß von dieser großen Anzahl von Seelen und Thieren oder wenigstens lebenden organischen Körpern, die im Samen enthalten sind, nur jene Seelen, die bestimmt sind, eines Tages zur menschlichen Natur zu gelangen, die Vernunft in sich schließen, die eines Tages in ihnen zum Vorschein kommen soll, und daß nur die organischen Körper vorgebildet und vorbereitet sind, eines Tages die menschliche Gestalt anzunehmen, während die übrigen kleinen Thiere oder Samenwesen, in denen nichts Derartiges vorgebildet ist, wesentlich von ihnen verschieden sind und nur geringere Eigenschaften in sich tragen. Diese Hervorbringung ist eine Art Ueberführung (traductio), aber annehmbarer als die, welche man gewöhnlich vorträgt: sie leitet die Seele nicht aus einer Seele, sondern nur das Beseelte von einem Beseelten her und vermeidet zugleich die zahllosen Wunder einer Neu-Schöpfung, vermittelst derer eine neue und unbefleckte Seele in einen Körper versetzt werden würde, der sie verderben muß.

398. Dennoch bin ich der Meinung des ehrwürdigen Pater Malebranche, daß die Schöpfung, im richtigen Sinne genommen, im allgemeinen nicht so schwer zulässig ist, wie

man denken sollte, und daß sie gewissermaßen in der Vorstellung von der Abhängigkeit der Geschöpfe mit enthalten ist. „Wie einfältig und lächerlich sind doch die Philosophen!“ ruft er in seinen Méditations métaphysiques et chrétiennes*), Abschnitt 9, §. 3 aus. „Sie bilden sich ein, daß die Schöpfung unmöglich sei, weil sie nicht begreifen, daß Gottes Macht groß genug ist, um aus Nichts etwas zu schaffen. Aber begreifen sie etwa besser, wie Gottes Macht im Stande ist, einen Strohhalm von der Stelle zu bewegen?“ Sehr richtig fügt er dann hinzu (§. 5): „Wenn der Stoff nicht erschaffen wäre, so würde Gott ihn weder bewegen, noch irgend etwas daraus bilden können. Denn Gott kann den Stoff nicht bewegen, noch mit Weisheit ordnen, ohne ihn zu kennen. Nun kann Gott ihn aber nicht kennen, wenn er ihm nicht das Dasein giebt, denn er kann sein Wissen nur sich selbst entnehmen. Nichts kann auf ihn einwirken, noch ihn belehren.“[65])

399. Nicht zufrieden mit der Behauptung, daß wir beständig erschaffen werden, hebt Herr Bayle auch noch jene andere Doctrin hervor, die er daraus herleiten möchte, nämlich daß unsere Seele nicht thätig sein könne. Man höre, was er darüber sagt (Antwort ꝛc., Kap. 141, 3. Th., S. 765): „Er besitzt eine zu eingehende Kenntnis des Cartesianismus“ — Herr Bayle spricht hier von einem gewandten Gegner — „um nicht zu wissen, mit welchem Nachdruck man in der Neuzeit behauptet hat, es gebe kein Geschöpf, welches die Bewegung hervorbringen könne, und unsere Seele sei in Bezug auf die Empfindungen und die Vorstellungen, die Schmerz- und die Lustgefühle u. s. w. ein rein leidender Gegenstand. Wenn man diese Behauptung noch nicht auf die Willensakte ausgedehnt hat, so ist das eben nur aus Rücksicht auf die offenbarten Wahrheiten nicht geschehen: ohne diese Rücksicht würde man die

*) Christlich-metaphysische Betrachtungen.

Akte des Willens ebenso passiv befunden haben wie die des Verstandes. Die nämlichen Gründe, welche darthun, daß unsere Seele unsere Vorstellungen nicht bildet und unsere Organe nicht in Bewegung setzt, würden auch beweisen, daß sie die Aeußerungen unserer Liebe, unsere Willensakte u. s. w." — und unsere lasterhaften Handlungen, unsere Verbrechen, hätte er hinzufügen können — „nicht erzeugen kann."

400. Die Stärke der von Herrn Bayle gelobten Beweise dürfte denn wohl doch nicht so groß sein, wie er meint, denn dieselben würden zu viel beweisen. Sie würden Gott zum Urheber der Sünde machen. Ich räume ein, daß die Seele die Organe nicht vermittelst einer physischen Beeinflussung bewegen kann, denn ich bin der Ansicht, daß der Körper im voraus so gebildet worden sein muß, daß er das, was dem Willen der Seele entspricht, zur rechten Zeit und am rechten Orte thut, obschon die Seele allerdings trotzdem das Princip der Thätigkeit ist. Für die Behauptung aber, daß die Seele weder ihre Gedanken, noch ihre Empfindungen, noch ihre Schmerz- und Lustgefühle hervorbringe — dafür sehe ich keinen Grund. Nach meinem Systeme muß jede einfache — d. h. jede wirkliche — Substanz die wirkliche unmittelbare Ursache ihres ganzen innern Handelns und Leidens sein, und im streng metaphysischen Sinne gesprochen, ist ihr überhaupt kein anderes Handeln und Leiden eigen als das, welches sie selbst hervorbringt. Diejenigen, welche anderer Ansicht sind, und Gott zum einzigen handelnden Wesen machen, verstricken sich ohne Grund und Ursache in Ausdrücke, aus denen sie sich nur mit schwerer Mühe wieder herauswinden werden, ohne gegen die Religion zu verstoßen, abgesehen davon, daß sie durchaus gegen die Vernunft verstoßen.

401. Man höre jedoch, worauf Herr Bayle sich stützt. Er behauptet, wir vollbringen nicht, wovon wir nicht wissen, wie es geschieht. Das ist jedoch ein Princip, das ich ihm

nicht zugebe. Man vergleiche abermals seine Ausführung im 140. Kapitel der Antwort auf die Fragen eines Kleinstädters, S. 767 u. flg. „Es ist seltsam," sagt er dort, „daß beinahe alle Philosophen — auszunehmen sind die Ausleger des Aristoteles, welche einen von unserer Seele verschiedenen Verstand als Ursache unserer Begriffe annahmen; vgl. Wörterbuch, Art. Averroës, Anm. E — mit der großen Menge gemeint haben, daß wir activer Weise unsere Vorstellungen bilden. Wo aber wäre dessenungeachtet der Mensch zu finden, der nicht wüßte, einerseits, daß er durchaus nicht weiß, auf welche Weise die Vorstellungen entstehen, und andererseits, daß er nicht zwei Stiche würde nähen können, wenn er nicht wüßte, wie man zu nähen hat? Ist es nun an sich eine schwierigere Arbeit, zwei Stiche zu nähen, als in Gedanken eine Rose darzustellen, wenn uns eine solche zum ersten Male vor Augen kommt, und ohne daß man diese Art Malerei gelernt hat? Scheint nicht vielmehr dies geistige Bild an sich ein weit schwierigeres Werk zu sein als die Darstellung der Gestalt einer Blume auf der Leinwand, die wir nicht ausführen können, ohne es gelernt zu haben? Wir sind alle überzeugt, daß uns ein Schlüssel beim Oeffnen einer Kiste gar nichts nützen würde, wenn wir nicht wüßten, wie er gebraucht werden muß — und doch bilden wir uns ein, daß unsere Seele die bewirkende Ursache der Bewegung unserer Arme sei, obgleich dieselbe nicht weiß, weder wo sich die Nerven befinden, die diese Bewegung herbeiführen müssen, noch wo die Lebensgeister zu suchen sind, die in diesen Nerven entlangströmen müssen. Wir machen alle Tage die Erfahrung, daß die Vorstellungen, welche wir herbeirufen möchten, nicht kommen, und daß sie sich von selbst darbieten, wenn wir nicht mehr daran denken. Wenn dieser Umstand uns nicht hindert, anzunehmen, daß wir die bewirkende Ursache derselben sind, welches Gewicht soll man da auf den Beweis aus dem Gefühle legen, der

Herrn Jaquelot so überzeugend erscheint? Ist die Gewalt über unsere Vorstellungen öfter als die Gewalt über unser Wollen allzu beschränkt? Wenn wir richtig zählten, so würden wir im Laufe unseres Lebens mehr leeres Wollen als Willensakte d. h. mehr Zeugnisse für die Knechtschaft unseres Willens als für seine Herrschaft finden. Wie oft macht nicht ein und derselbe Mensch die Erfahrung, daß er einen gewissen Willensakt — z. B. einen Akt der Liebe gegen einen Beleidiger, einen Akt der Verachtung gegen ein von ihm gefertigtes schönes Sonett, einen Akt des Hasses gegen eine Geliebte, einen Akt der Billigung für ein lächerliches Epigramm; man beachte, daß ich nur von innern Akten spreche, die durch ein „Ich will" ausgedrückt werden, wie z. B. ich will verachten, will billigen u. s. w. — daß er also einen gewissen Willensakt nicht würde zu Stande bringen können, hätte er auch dabei auf der Stelle hundert Pistolen zu gewinnen, und wünschte er auch eifrig, diese hundert Pistolen zu verdienen, und feuerte er sich auch noch überdies durch das Verlangen an, sich durch einen Erfahrungsbeweis zu überzeugen, daß er Herr über sich sei?

402. „Um das ganze Gewicht des Gesagten in wenige Worte zusammenzufassen, will ich darauf hinweisen, daß es allen denen, welche die Sache gründlich erwägen, völlig klar ist, daß die wahre bewirkende Ursache einer Wirkung diese Wirkung kennen und ebenso wissen muß, auf welche Weise dieselbe hervorzubringen ist. Wenn man nur das Werkzeug jener Ursache oder der leidende Gegenstand ihres Wirkens ist, so ist das nicht erforderlich — daß es aber bei einem wirklich thätigen Wesen nicht unumgänglich nothwendig sei, das kann man sich nicht vorstellen. Wenn wir uns nun aber gründlich prüfen, so werden wir zu der festen Ueberzeugung gelangen, daß unsere Seele unabhängig von der Erfahrung ebenso wenig weiß, was ein Wollen, wie was eine Vorstellung ist, und daß sie nach einer langen Erfahrung nicht besser weiß, wie das Wollen gebildet wird,

als sie es wußte, bevor sie etwas gewollt hatte. Was soll man daraus schließen, wenn nicht, daß sie weder die bewirkende Ursache ihrer Willensakte, noch ihrer Vorstellungen, noch der Bewegung der Lebensgeister sein kann, welche unsere Arme in Bewegung setzen? (Man beachte, daß ich die Sache hier nicht unbedingt zu entscheiden behaupte, ich betrachte sie nur hinsichtlich der Principien des Einwurfs [des Herrn Jaquelot])."

403. Das heißt auf eine seltsame Weise begründen und folgern! Welche Nothwendigkeit besteht denn dafür, daß man immer wisse, wie das geschieht, was man thut? Wissen etwa die Salze, die Metalle, die Pflanzen, die Thiere und tausend andere beseelte und unbeseelte Körper, wie das geschieht, was sie thun, und haben sie nöthig, es zu wissen? Muß ein Tropfen Oel oder Fett Geometrie verstehen, um sich auf der Oberfläche des Wassers zurunden zu können? Stiche nähen ist ganz etwas Anderes: da handelt es sich um einen Zweck, und man muß die Mittel dazu kennen. Unsere Vorstellungen aber bilden wir nicht, weil wir es wollen: sie bilden sich in uns und durch uns nicht in Folge unseres Willens, sondern in Folge unserer Natur und der Natur der Dinge. Und da die Bildung des Fötus im Thiere und tausend andere Wunder der Natur durch einen gewissen Instinkt hervorgebracht werden, d. h. vermöge der göttlichen Präformation, die diese bewunderungswürdigen Automaten geschaffen hat, welche zur mechanischen Erzeugung so schöner Wirkungen geeignet sind, so ist leicht zu schließen, daß ebenso die Seele ein noch bewunderungswürdigerer geistiger Automat ist, und daß dieselbe eben vermöge der göttlichen Präformation jene schönen Vorstellungen hervorbringt, an denen unser Wille keinen Antheil hat, und an die unsere Kunst nicht heranreicht. Die Verrichtung der geistigen Automaten, d. h. der Seelen, ist durchaus nicht mechanisch, aber sie enthält im höchsten Grade das Schöne der Mechanik:

die in den Körpern entwickelten Bewegungen sind durch die Vorstellung in derselben concentrirt wie in einer idealen Welt, die die Gesetze der wirklichen Welt und ihre Folgen darstellt, nur mit dem Unterschiede von der vollkommenen idealen Welt, die in Gott ist, daß die meisten Vorstellungen bei den andern Substanzen nur verworren sind. Denn man muß wissen, daß jede einfache Substanz das Universum vermittelst ihrer verworrenen Vorstellungen oder Empfindungen umschließt, und daß die Aufeinanderfolge dieser Vorstellungen durch die besondere Natur der Substanz geregelt wird, jedoch in einer Weise, die immer die ganze universelle Natur wiedergiebt: jede gegenwärtige Vorstellung zielt auf eine neue Vorstellung hin, wie jede Bewegung, die sie vorstellt, auf eine andere Bewegung hinzielt. Unmöglich aber kann die Seele klar und bestimmt ihre ganze Natur erkennen und wahrnehmen, wie jene unzähligen kleinen Vorstellungen, die in ihr aufeinandergehäuft oder vielmehr zusammengedrängt sind, sich darin bilden: um das zu können, müßte sie das ganze Universum kennen, das darin enthalten ist, d. h. ein Gott sein.

404. Was das leere Wollen anlangt, so ist dasselbe nur eine sehr unvollkommene Abart des bedingten Wollens. Ich möchte, wenn ich könnte: liberet, si liceret*), und im Falle eines leeren Wollens, wollen wir nicht eigentlich wollen, sondern können. Deshalb giebt es kein leeres Wollen bei Gott und darf es nicht mit dem vorhergehenden Willen verwechselt werden. Ich habe oben hinlänglich auseinandergesetzt, daß unsere Herrschaft über den Willen nur mittelbar ausgeübt werden kann, und daß man sehr unglücklich sein würde, wenn man Herr genug über sich wäre, um ohne Veranlassung, ohne Grund und Ursache wollen zu können. Beklagte man sich über den Mangel einer solchen Macht, so klügelte man wie Plinius,

*) Ich möchte, wenn es mir frei stände.

der gegen Gottes Allmacht Einwendungen macht, weil Gott sich nicht selbst vernichten kann.[66])

405. Ich beabsichtigte hier zu schließen, nachdem ich, wie mir scheint, alle Einwürfe des Herrn Bayle hinsichtlich dieses Gegenstandes, die ich in seinen Werken finden konnte, erledigt habe. Da ich mich aber des bereits erwähnten Dialogs des Laurentius Valla über den freien Willen gegen Boëtius erinnerte, so hielt ich es für angebracht, unter Beibehaltung der dialogischen Form einen kurzen Abriß desselben zu geben und dann unter Weiterführung der von ihm gebrauchten Fiction da fortzufahren, wo er abbricht: und das weniger, um den Gegenstand unterhaltend zu machen, als um mich am Schlusse meiner Abhandlung auf die möglich klarste und verständlichste Weise auszusprechen. Dieser Dialog Vallas und seine Bücher Von der Lust und vom wahren Gute zeigen, daß er nicht weniger Philosoph als Humanist war. Jene vier Bücher waren gegen die vier ersten Bücher Vom Troste der Philosophie des Boëtius gerichtet, der Dialog aber gegen das fünfte. Ein gewisser Antonius Glarea, ein Spanier, bittet darin Valla um Aufklärung über die schwierige Frage der Willensfreiheit, die ebenso wenig bekannt ist, wie sie werth ist es zu sein, und von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Lohn und Strafe in diesem und in jenem Leben abhangen. Laurentius Valla erwidert ihm, daß er sich über eine Unwissenheit trösten müsse, die wir mit allen Menschen theilen, wie man sich ja auch darüber tröste, daß man keine Flügel habe.

406. Antonius. Ich weiß, daß Ihr, ein zweiter Dädalus, mir diese Flügel geben könnt, um dem Gefängnis der Unwissenheit zu entfliehen und mich in die Region der Wahrheit zu erheben, die das Heimatland der Seelen ist. Die Bücher, die ich eingesehen habe, haben mich nicht befriedigt, selbst der berühmte Boëtius nicht, der die allgemeine Zustimmung für sich hat. Ich weiß nicht ob er

das, was er über den Verstand Gottes und über die über der Zeit stehende Ewigkeit sagt, auch selbst richtig verstanden hat. Darum bitte ich Euch um Euer Urtheil über die Weise, in der er das Vorherwissen mit der Freiheit vereint.

Laurentius. Ich fürchte bei vielen Anstoß zu erregen, wenn ich diesen großen Mann widerlege. Indessen will ich diese Furcht der Rücksicht auf die Bitten eines Freundes nachsetzen, wenn du mir versprichst — — —

Antonius. Was? . . .

Laurentius. Daß du, nachdem du bei mir zu Mittag gegessen, nicht auch noch ein Abendbrot verlangst, d. h. ich wünsche, daß du dich mit der Lösung der von dir aufgeworfenen Frage begnügst und keine neue stellst.

407. Antonius. Das verspreche ich Euch. Hört nun mein Bedenken: Wenn Gott den Verrath des Judas vorhergesehen hat, so war es nothwendig, daß Judas den Verrath verübte, und unmöglich, daß er ihn nicht verübte. Zum Unmöglichen aber ist niemand verbunden. Er sündigte also nicht und verdiente keine Strafe. Das stürzt aber die Gerechtigkeit und die Religion sammt der Furcht Gottes um.

Laurentius. Gott hat die Sünde vorhergesehen, aber er hat den Menschen durchaus nicht gezwungen, sie zu begehen: die Sünde ist vielmehr dem Willen unterworfen.

Antonius. Dieser Wille war aber nothwendig, da er vorhergesehen war.

Laurentius. Wenn mein Wissen nicht bewirkt, daß die vergangenen oder gegenwärtigen Dinge existiren, so wird auch mein Vorherwissen nicht bewirken, daß die zukünftigen existiren.

408. Antonius. Dieser Vergleich ist betrüglich: weder das Gegenwärtige noch das Vergangene kann verändert werden, beides ist bereits nothwendig; das Zukünftige aber, an sich veränderlich, wird durch das Vorherwissen fest und nothwendig. Nehmen wir an, ein heidnischer Gott rühme sich, die Zukunft zu wissen: ich werde ihn nun fragen, ob

er wisse, welchen Fuß ich voranstellen werde, und dann das Gegentheil von dem thun, was er vorausgesagt hat.

Laurentius. Dieser Gott weiß, was du wirst thun wollen.

Antonius. Wie weiß er es denn, da ich das Gegentheil von dem thun werde, was er sagt, und ich voraussetze, daß er sagen wird, was er denkt?

Laurentius. Deine Annahme ist falsch: Gott wird dir keine Antwort geben, oder wenn er dir antwortete, so würde die Verehrung, die du für ihn hegst, dich veranlassen, eiligst das zu thun, was er vorausgesagt hätte — seine Vorhersagung würde ein Befehl für dich sein. Wir sind jedoch von unserer Frage abgekommen. Es handelt sich nicht um das, was Gott vorhersagen wird, sondern um das, was er vorhersieht. Kommen wir also auf das Vorherwissen zurück, und unterscheiden wir zwischen dem Nothwendigen und dem Gewissen. Es ist nicht unmöglich, daß das Vorhergesehene nicht eintrete, aber es ist unfehlbar gewiß, daß es eintreten wird. Ich kann Soldat oder Priester werden, aber ich werde es nicht werden.

409. Antonius. Gerade da habe ich Euch in der Schlinge. Nach der Regel der Philosophen darf alles, was möglich ist, als wirklich seiend angesehen werden. Wenn aber das, was nach Eurer Behauptung möglich ist, nämlich ein von dem vorhergesehenen verschiedenes Ereignis, wirklich einträte, so würde Gott sich getäuscht haben.

Laurentius. Die Regeln der Philosophen sind keine Orakel für mich, und die angezogene insbesondere ist durchaus nicht buchstäblich richtig. Oft sind beide Widersprüche möglich — können aber auch beide zugleich bestehen? Um dir jedoch noch nähern Aufschluß zu geben, laß uns annehmen, Sextus Tarquinius erhalte bei Befragung des delphischen Orakels des Apoll die Antwort:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe —

Arm und verbannt von der Heimat stirbst du dereinstens im Elend.

Der Jüngling wird sich darüber beklagen: Ich habe dir ein königlich Geschenk gebracht, Apoll, und du verkündest mir zum Danke ein so unglückliches Schicksal? Darauf wird Apollo erwidern: Dein Geschenk ist mir angenehm, und ich thue was du forderst — ich sage dir, was geschehen wird. Ich kenne wohl die Zukunft, aber ich schaffe sie nicht. Geh und beklage dich bei Jupiter und den Parzen. Sextus würde sich lächerlich machen, wenn er sich nach diesem noch weiter über Apollo beklagen wollte, nicht wahr?

Antonius. Er wird nun sagen: Ich danke dir, erhabener Apoll, daß du mir die Wahrheit enthüllt hast. Aber woher kommt es, daß Jupiter so grausam gegen mich ist, daß er einem Unschuldigen, einem frommen Verehrer der Götter ein so grausames Schicksal bereitet?

Laurentius. Du unschuldig? wird Apoll erwidern. Wisse, daß du hochmüthig sein, daß du die Ehe brechen, daß du dein Vaterland verrathen wirst! Könnte nun wohl Sextus entgegnen: Du bist die Ursache von dem allem, Apoll; du zwingst mich, es zu thun, da du es vorhersiehst?

Antonius. Ich gestehe, Sextus müßte unsinnig sein, um diese Entgegnung vorzubringen.

Laurentius. Also kann auch der Verräther Judas sich nicht über das Vorherwissen Gottes beklagen. Und damit hast du die Lösung deiner Frage.[67])

410. Antonius. Ihr habt mich über mein Erwarten befriedigt, Ihr habt gethan, was Boëtius nicht vermochte: ich bin Euch Zeit meines Lebens zu Dank verpflichtet.

Laurentius. Laß uns dessenungeachtet unser Geschichtchen noch ein wenig weiter ausspinnen. Sextus kann ja sagen: Nein, Apoll, ich werde das nicht thun, was du da sagst.

Antonius. Wie?! würde ihm der Gott entgegnen,

ich sollte also ein Lügner sein? Ich wiederhole dir nochmals, daß du alles thun wirst, was ich gesagt habe.

Laurentius. Vielleicht aber würde Sextus die Götter bitten, die Bestimmungen des Schicksals abzuändern und ihm ein besseres Herz zu verleihen.

Antonius. Darauf wird ihm die Antwort werden:

Desine fata deûm flecti sperare precando.*)

Er kann das göttliche Vorherwissen nicht zum Lügner machen. — Aber was wird Sextus nun thun? Wird er nicht in Klagen gegen die Götter ausbrechen? Wird er nicht sagen: Wie? ich bin also nicht frei? es steht also nicht in meiner Macht, dem Pfade der Tugend zu folgen?

Laurentius. Darauf wird Apollo ihm vielleicht zur Antwort geben: Wisse, armer Sextus, daß die Götter jeden so machen, wie er ist. Jupiter hat den Wolf raubsüchtig, den Hasen furchtsam, den Esel dumm, den Löwen muthig gemacht. Dir hat er eine böse und unverbesserliche Seele gegeben: du wirst deiner Natur gemäß handeln, und Jupiter wird deinen Thaten gemäß gegen dich verfahren, er hat es beim Styx geschworen.

411. Antonius. Ich muß gestehen, Apollo scheint mir bei seiner Entschuldigung mehr den Jupiter als den Sextus anzuklagen, und Sextus dürfte ihm mit Recht entgegnen: Also verdammt Jupiter in mir sein eigenes Verbrechen, also ist er der allein Schuldige. Er konnte mich ganz anders machen, allein so wie ich einmal von ihm geschaffen bin, muß ich handeln, wie er es gewollt hat. Warum also straft er mich? Konnte ich seinem Willen widerstehen?

Laurentius. Ich gestehe dir, daß ich hier ebenso festgebannt stehe wie du. Ich habe die Götter Apollo und Jupiter auf die Scene gebracht, damit du das göttliche

---

*) Laß ab von der Hoffnung, durch Flehen die Bestimmungen der Götter zu ändern.

Vorherwissen und die göttliche Vorsehung unterscheiden solltest. Ich habe gezeigt, daß das Vorherwissen die Freiheit durchaus nicht beeinträchtigt — in Bezug auf die Beschlüsse des Willens Jupiters aber, d. h. in Bezug auf die Gebote der Vorsehung, kann ich dich nicht zufrieden stellen.

Antonius. Ihr habt mir aus einem Abgrunde herausgeholfen und stürzt mich nun in einen andern.

Laurentius. Denke an unser Abkommen: ich habe dir ein Mittagessen gegeben, und du verlangst nun auch noch ein Abendbrot.

412. Antonius. Jetzt erkenne ich Eure Feinheit: Ihr habt mich überlistet — das ist kein redlicher Handel.

Laurentius. Was soll ich nach deiner Meinung thun? Ich habe dir Wein und Fleisch aus eigenen Mitteln vorgesetzt, wie sie mein kleines Besitzthum liefert, Nektar und Ambrosia aber mußt du von den Göttern fordern: bei den Sterblichen findet sich diese Götternahrung nicht. Wende dich an St. Paulus, dies erwählte Gefäß, das bis in den dritten Himmel entzückt ward und dort unaussprechliche Worte vernahm: er wird dir mit dem Gleichnis vom Töpfer, mit der Unerforschlichkeit der Wege Gottes, mit der Bewunderung der Tiefe seiner Weisheit antworten. Doch beachte, daß man nicht fragt, weshalb Gott die Dinge vorhersieht, denn das versteht man von selbst: weil sie sein werden; sondern man fragt, warum er sie so anordnet, warum er das Herz des einen verstockt und mit dem andern Erbarmen hat. Wir kennen die Gründe nicht, die er dazu haben mag, aber es reicht hin, daß er allgütig und allweise ist, um uns zu dem Schlusse zu bestimmen, daß diese Gründe gut sind. Und da er auch gerecht ist, so erhellt, daß seine Beschlüsse und seine Thätigkeit unsere Freiheit nicht aufheben. Einzelne haben einen Grund dafür vorzubringen gesucht und gesagt, wir seien aus einer verdorbenen und unreinen Masse, aus Koth geschaffen. Aber Adam und die Engel waren

aus Gold und aus Silber gebildet und haben trotzdem gesündigt. Zuweilen wird man auch nach der Wiedergeburt nochmals verstockt. Man muß also eine andere Ursache für das Uebel suchen, ich bezweifle aber, daß selbst die Engel sie kennen. Und nichtsdestoweniger sind dieselben glücklich und loben Gott. Boëtius hat mehr der Antwort der Philosophie als der des heiligen Paulus gelauscht, und deshalb ist er in seinem Bemühen gescheitert. Glauben wir an Jesum Christum: er ist die Tugend und die Weisheit Gottes, er lehrt uns, daß Gott das Heil aller, daß er nicht den Tod des Sünders will. Vertrauen wir also der Barmherzigkeit Gottes, und machen wir uns nicht durch unsere Eitelkeit und unsere Bosheit derselben unwürdig.[68])

413. Dieser Dialog Vallas ist sehr schön, obgleich man hier und da etwas dagegen einzuwenden findet: sein Hauptfehler ist jedoch der, daß er den Knoten zerhaut und die Vorsehung unter dem Namen Jupiters, den er nahezu zum Urheber der Sünde macht, zu verdammen scheint. Spinnen wir daher die Fabel noch ein wenig weiter. Sextus verläßt den Apollo und Delphi und sucht den Jupiter zu Dodona auf. Er opfert und bringt dann seine Klagen vor. Warum hast du mich verdammt, großer Gott, böse und unglücklich zu sein? Aendere mein Schicksal und mein Herz oder erkenne dein Unrecht an. Darauf wird ihm Jupiter erwidern: Willst du auf Rom Verzicht thun, so sollen die Parzen dir ein anderes Lebensloos spinnen: du wirst weise werden, du wirst glücklich sein.

Sextus. Weshalb soll ich der Hoffnung auf die Krone entsagen? Kann ich nicht ein guter König werden?

Jupiter. Nein, Sextus, ich weiß besser, was dir frommt. Wenn du nach Rom gehst, bist du verloren.

Da nun Sextus sich nicht zu einem so großen Opfer entschließen konnte, so verließ er den Tempel und überließ sich seinem Schicksale. Theodorus aber, der erste der Opferpriester, der bei dem Zwiegespräche des Gottes mit

Sextus zugegen gewesen war, richtete nun folgende Worte an Jupiter:

Großer Gebieter der Götter, deine Weisheit ist bewunderungswürdig. Du hast diesen Mann von seinem Unrecht überzeugt: er muß nun sein Unglück seinem bösen Willen zur Last legen und kann nichts dagegen einwenden. Allein deine treuen Verehrer sind erstaunt: sie möchten deine Güte bewundern, wie sie deine Größe bewundern — und es hing doch nur von dir ab, ihm einen andern Willen zu geben.

Jupiter. Wende dich an meine Tochter Pallas. Sie wird dich darüber belehren, was ich zu thun hatte.

414. Theodorus reiste nach Athen. Man gebot ihm, im Tempel der Göttin zu schlafen. Im Traume sah er sich da in eine unbekannte Gegend versetzt. Er erblickte einen Palast von ungeheurer Größe, der in unbeschreiblichem Glanze funkelte. An der Pforte desselben erschien die Göttin Pallas, von Strahlen blendender Majestät umgeben:

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet.*)

Sie berührte das Antlitz des Theodorus mit einem Olivenzweige, den sie in der Hand hielt, und nun war er plötzlich im Stande, den göttlichen Glanz der Tochter Jupiters und alles dessen zu ertragen, was dieselbe ihm zeigen sollte. Jupiter, sprach sie, der dich liebt, hat dich mir empfohlen, damit ich dich belehre. Du siehst hier den Palast der Lebensloose, der meiner Hut anvertraut ist. Er enthält Darstellungen nicht allein dessen, was wirklich geschieht, sondern auch alles dessen, was möglich ist. Jupiter hat dieselben vor Beginn der bestehenden Welt durchgesehen, hat alle die möglichen Welten geprüft und überdacht und endlich die beste von allen erwählt. Noch jetzt macht er

*) So beschaffen und so groß,
Wie sie sich den Himmlischen zu zeigen pflegt.

zuweilen dem Palaste einen Besuch, um sich am Ueberblick über die Dinge und an der bestätigenden Erneuerung der getroffenen Wahl, die ihm Freude machen muß, zu ergötzen. Ich brauche nur zu gebieten, und wir werden eine Welt sehen, die mein Vater erschaffen konnte, und in diesem Bilde wird alles enthalten sein, wonach man forschen kann. Auf diesem Wege kann man auch erfahren, was eintreten würde, wenn diese oder jene Möglichkeit existiren sollte. Wenn die dabei gestellten Bedingungen nicht bestimmt genug sind, so werden sich so viele unter sich verschiedene Welten zeigen, wie man nur will, und die sämmtlich die nämliche Frage in verschiedener Weise auf alle möglichen Arten gelöst darstellen. Du wirst, wie alle sorgfältig erzogenen Griechen, in deiner Jugend die Geometrie gelernt haben. Du weißt also, daß, wenn die Bedingungen für einen gesuchten Punkt denselben nicht hinlänglich bestimmen und daher unzählige gesuchte Punkte vorhanden sind, diese sämmtlich in das fallen, was die Mathematiker einen geometrischen Ort nennen, und dieser Ort wenigstens — der häufig eine Linie ist — wird dann immer bestimmt sein. In gleicher Weise kannst du dir nun auch eine geregelte Folge von Welten vorstellen, die sämmtlich unter Ausschluß alles andern den Fall enthalten, um den es sich handelt, und die Umstände und Folgen desselben mannigfach verändern. Setzest du aber einen Fall, der sich von der bestehenden Welt nur in einem einzigen bestimmten Punkte und in dessen Folgen unterscheidet, so wird dir eine gewisse bestimmte Welt Auskunft ertheilen. Diese Welten nun befinden sich sämmtlich hier, d. h. als Vorstellungen. Ich werde dir jetzt verschiedene derselben zeigen, die zwar nicht völlig den Sextus enthalten, den du gesehen hast — denn das ist unmöglich: er trägt, was er sein wird, immer mit sich — in denen sich aber ähnliche Sextusse finden, die alles das haben, was du an dem wirklichen Sextus bereits kennst, nicht aber alles das, was

er bereits in sich trägt, ohne daß man es gewahr wird, und folglich auch nicht alles das, was ihm noch geschehen wird. In der einen Welt wirst du einen sehr glücklichen und hochgestellten Sextus sehen, in einer andern einen Sextus, der mit einer bescheidenen Lebensstellung zufrieden ist, kurzum, Sextusse von jeder Gattung und unzähligen Denkarten.

415. Darauf führte die Göttin den Theodorus in eins der Gemächer. Als er dasselbe betreten hatte, war es kein Gemach mehr, sondern eine Welt,

Solemque suum, sua sidera norat.*)

Auf Geheiß der Pallas zeigte sich ihm Dodona mit dem Tempel des Jupiter und dem eben heraustretenden Sextus. Man hörte ihn sagen, er werde dem Gotte gehorchen. Und schon erblickt man ihn in einer Stadt, die, ähnlich wie Korinth, zwischen zwei Meeren liegt. Dort kauft er einen kleinen Garten, findet beim Umgraben desselben einen Schatz, wird ein reicher, beliebter, angesehener Mann und stirbt in hohem Alter, von der ganzen Stadt geliebt. Theodorus übersah sein ganzes Leben wie mit einem Blicke und wie bei einer Theater-Vorstellung. In dem Gemache lag ein großes geschriebenes Buch: Theodorus konnte sich nicht der Frage enthalten, was das bedeute. Es ist die Geschichte der Welt, der wir eben jetzt einen Besuch machen, bedeutete ihn die Göttin; es ist das Buch ihrer Schicksale. Du hast auf der Stirn des Sextus eine Zahl gesehen, suche in dem Buche die damit bezeichnete Stelle. Theodorus schlug nach und fand an jener Stelle die Geschichte des Sextus ausführlicher dargestellt, als er sie im Abrisse gesehen hatte. Lege den Finger auf welche Zeile dir beliebt, fuhr Pallas fort, und du wirst das, was dieselbe im Großen und Ganzen angiebt, thatsächlich in allen seinen Einzelheiten vor dir sehen. Er gehorchte und sah nun alle Einzelheiten eines Theils vom Leben des Sextus erscheinen.

*) Und er erkannte ihre Sonne und ihre Gestirne.

Dann begab man sich in ein zweites Gemach, und dort zeigte sich eine andere Welt, ein anderer Sextus, der, aus dem Tempel kommend und entschlossen, dem Gotte zu gehorchen, nach Thracien geht. Dort heirathet er die einzige Tochter des Königs und wird dessen Nachfolger und von seinen Unterthanen hoch verehrt. Und so folgten immer neue Zimmer, und sie erblickten immer neue Scenen.

416. Die Zimmer bauten sich in Pyramidenform über einander auf. Sie wurden immer schöner, je mehr man sich der Spitze der Pyramide näherte, und stellten immer schönere Welten dar. Endlich kam man in das oberste der Gemächer, das die Pyramide abschloß und das schönste von allen war. Denn die Pyramide hatte wohl einen Anfang, das Ende aber sah man nicht: sie hatte eine Spitze, aber keine Basis, sondern wuchs nach unten ins Endlose fort. Das kam daher, wie die Göttin erklärte, daß es unter der unendlichen Zahl von möglichen Welten eine beste giebt: sonst würde Gott sich nicht entschlossen haben, überhaupt eine Welt zu erschaffen; dagegen giebt es keine, die nicht noch minder vollkommene unter sich hätte: und deshalb geht die Pyramide nach unten ins Unendliche fort. Als Theodorus dies oberste Gemach betrat, verfiel er in einen Zustand von Wonnetrunkenheit, so daß die Göttin ihm zu Hilfe kommen mußte: ein Tropfen eines göttlichen Saftes, den sie ihm auf die Zunge träufelte, brachte ihn wieder zur Besinnung. Er war außer sich vor Freude. Wir befinden uns hier in der wirklichen Welt, sprach die Göttin, und du befindest dich an der Quelle des Glücks. Siehe hier, was Jupiter dir bereitet, wenn du fortfährst, ihm treu zu dienen. Hier nun ist Sextus, wie er ist, und wie er wirklich sein wird. Er kommt voll Zorn aus dem Tempel, er verachtet den Rath der Götter. Dort siehst du ihn nach Rom gehen, alles in Verwirrung stürzen, das Weib seines Freundes schänden. Hier erscheint er mit seinem Vater vertrieben, geschlagen, unglücklich. Hätte

hier Jupiter einen Sextus, der in Korinth glücklich oder König von Thracien wäre, an seine Stelle gesetzt, so würde es nicht mehr diese Welt sein. Und doch mußte er diese Welt wählen, die alle andern an Vollkommenheit übertrifft und die Spitze der Pyramide bildet, denn sonst würde er seiner Weisheit entsagt und mich, die ich seine Tochter bin, verbannt haben. Du siehst, nicht mein Vater hat den Sextus böse gemacht: er war es von aller Ewigkeit her und war es immer aus freiem Willen; Jupiter hat ihm nur das Dasein gewährt, das seine Weisheit jener Welt nicht vorenthalten konnte, in der er mit enthalten war: er hat ihn nur aus der Region der Möglichkeiten in die Region der wirklichen Wesen übergeführt. Das Verbrechen des Sextus führt zu großen Dingen: es wird davon ein Reich seinen Anfang nehmen, das große Vorbilder aufstellen wird. Das ist aber noch nichts im Vergleiche zur Gesammtheit dieser Welt, deren Schönheit du erst bewundern wirst, wenn die Götter dich nach einem glücklichen Uebergange aus diesem sterblichen in einen bessern Zustand fähig gemacht haben werden, dieselbe zu erkennen.[69])

417. In diesem Augenblicke erwacht Theodorus. Er dankt der Göttin, er anerkennt die Weisheit und Güte des Jupiter, und durchdrungen von dem, was er gesehen und gehört hat, erfüllt er seine Pflichten als erster Opferpriester mit all dem Eifer eines wahren Dieners seines Gottes und mit all der Freudigkeit, deren ein Sterblicher fähig ist. — Mich dünkt, diese Weiterführung der Fabel vermag die Schwierigkeit zu heben, die Valla nicht hat berühren wollen. Wenn Apollo das göttliche Wissen aus Anschauung — das das Seiende umfaßt — gut repräsentirt hat, so hoffe ich, daß Pallas auch das sogenannte Wissen aus einfacher Einsicht — das alle Möglichkeiten umfaßt — nicht übel dargestellt haben wird: in diesem Wissen aus einfacher Einsicht aber muß schließlich die Quelle aller Dinge gesucht werden.

Anhang.

I.

Kurze Wiederholung

der

Streitfrage in formgerechten Schlüssen.

Verschiedene einsichtsvolle Personen haben dem Wunsche nach dieser Zugabe Ausdruck gegeben, und ich habe mich ihrer Ansicht um so leichter gefügt, da ich dadurch Gelegenheit erhielt, noch einige Schwierigkeiten zu heben und noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, die in dem Werke selbst nicht hinlänglich erledigt worden waren.

I. Einwurf. Wer nicht das beste Theil erwählt, ermangelt der Macht oder der Erkenntnis oder der Güte.

Gott hat, indem er die Welt schuf, nicht das beste Theil erwählt.

Also hat Gott der Macht oder der Erkenntnis oder der Güte ermangelt.

Antwort. Ich läugne den Untersatz d. h. den zweiten Vordersatz dieses Syllogismus, und der Gegner beweist denselben durch folgenden

Prosyllogismus. Wer Dinge schafft, die Uebles enthalten, während sie ohne jedes Uebel geschaffen werden konnten oder gar nicht geschaffen zu werden brauchten, erwählt nicht das beste Theil.

Gott hat eine Welt geschaffen, in der es Uebles giebt, eine Welt, die ohne jedes Uebel geschaffen werden konnte oder gar nicht geschaffen zu werden brauchte.

Also hat Gott nicht das beste Theil erwählt.

Antwort. Ich gebe den Untersatz dieses Prosyllogismus zu, denn man muß einräumen, daß es Uebles in der von Gott geschaffenen Welt giebt, und daß es möglich war, eine Welt zu schaffen, und sogar, gar keine Welt zu schaffen, da die Schöpfung von Gottes freiem Willen abhing. Aber ich bestreite den Obersatz d. h. die erste von den beiden Prämissen des Prosyllogismus, und ich könnte mich begnügen, den Beweis dafür zu fordern. Um jedoch mehr Licht über den Gegenstand zu verbreiten, will ich diese Verneinung rechtfertigen, indem ich darthue, daß das beste Theil oder der beste Entschluß nicht immer der ist, der das Uebel zu vermeiden strebt, da das Uebel von einem größern Gute begleitet sein kann. So wird z. B. ein Heerführer einen großen Sieg und eine leichte Verwundung einem Zustande ohne Sieg und ohne Verwundung vorziehen. Ich habe das ausführlicher im Werke selbst dargelegt, indem ich sogar durch Beweisgründe, die aus der Mathematik und anderswoher geschöpft waren, darthat, daß eine Unvollkommenheit am Theile zur größern Vollkommenheit des Ganzen erforderlich sein kann. Ich folgte darin der Ansicht des heiligen Augustinus, der es hundertmal ausgesprochen hat, Gott habe das Uebel zugelassen, um ein Gut, d. h. ein größeres Gut, daraus zu gewinnen, sowie der Meinung des Thomas von Aquino (im 2. Buche der Sent. dist. 32., quaest. 1., §. 1), daß die Zulassung des Uebels das Beste des Universums bezwecke. Auch habe ich gezeigt, wie Adams Fall bei den Alten felix culpa, eine glückliche Sünde, genannt ward, weil sie mit unermeßlichem Vortheil wieder ausgeglichen worden ist, nämlich durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, der dem Weltall etwas Edleres gegeben hat als

alles, was es sonst unter den Geschöpfen gegeben haben würde. Und zum bessern Verständnisse habe ich nach dem Beispiele mehrerer guter Autoren noch hinzugefügt, daß es zur Ordnung und zum allgemeinen Besten nöthig war, daß Gott gewissen Geschöpfen Gelegenheit zur Ausübung ihrer Freiheit beließ, selbst wenn er voraussah, daß dieselben sich dem Bösen zuwenden würden (was er ja so gut wieder ins Gleiche bringen konnte), weil es nicht angemessen war, daß Gott, um die Sünde zu verhindern, immer auf außergewöhnlichem Wege handelte. Es genügte also, um jenen Einwurf zu nichte zu machen, wenn man zeigte, daß eine Welt mit dem Uebel besser sein könnte, als eine Welt ohne Uebel: ich bin jedoch in meinem Werke noch weiter gegangen und habe sogar dargethun, daß das bestehende Universum thatsächlich besser sein muß als jedes andere mögliche Universum.[70])

II. Einwurf. Wenn es bei den vernünftigen Geschöpfen mehr Uebles als Gutes giebt, so giebt es auch in Gottes ganzem Werke mehr Uebles als Gutes.

Nun giebt es mehr Uebles als Gutes bei den vernünftigen Geschöpfen.

Also giebt es in Gottes ganzem Werke mehr Uebles als Gutes.

Antwort. Ich bestreite sowohl den Ober= wie den Untersatz dieses bedingten Schlusses. Was den Obersatz anlangt, so lasse ich denselben nicht gelten, weil dieser angebliche Schluß vom Theile auf das Ganze, von den vernünftigen Geschöpfen auf alle Geschöpfe, stillschweigend und ohne Beweis voraussetzt, daß die vernunftlosen Geschöpfe nicht mit den vernünftigen verglichen und ihnen gegenüber nicht in Rechnung gezogen werden können. Aber warum sollte es nicht möglich sein, daß der Ueberschuß an Gutem bei den vernunftlosen Geschöpfen, die die Welt erfüllen, den Ueberschuß an Uebeln bei den vernünftigen Geschöpfen ausgleicht oder sogar unverhältnismäßig über=

steigt? Freilich ist der Werth der letztern ein höherer, aber dem gegenüber ist die Zahl der erstern unvergleichlich größer, und es ist wohl möglich, daß das Verhältnis der Zahl und der Menge das Verhältnis des Werthes und der Beschaffenheit übersteigt.

Was den Untersatz betrifft, so kann ich denselben ebenso wenig zugeben, d. h. ich kann nicht zugeben, daß es bei den vernünftigen Geschöpfen mehr Uebles als Gutes gebe. Man braucht nicht einmal einzuräumen, daß es beim Menschengeschlechte mehr Uebles als Gutes gebe, da es möglich und sogar sehr vernunftgemäß ist, daß der Ruhm und die Vollkommenheit der Seligen unvergleichlich größer seien als das Elend und die Unvollkommenheit der Verdammten, und daß hier die Vortrefflichkeit des Gesammtbetrags des Guten bei der kleinern Anzahl den Gesammtbetrag des Uebeln bei der größern Anzahl überwiegt. Die Seligen nähern sich durch Vermittlung des göttlichen Mittlers der Gottheit so weit, wie es diesen Geschöpfen zukommt, und machen Fortschritte im Guten, während die Verdammten unmöglich im Uebel fortschreiten können, wenn sie sich auch der Natur der Dämonen so weit näherten, wie nur immer möglich ist. Gott ist unendlich, der Dämon aber ist beschränkt: das Gute kann fortschreiten und schreitet ins Unendliche fort, während das Uebel seine Grenzen hat. Es ist also möglich und glaublich, daß bei der Vergleichung der Seligen mit den Verdammten das Gegentheil von dem statthat, was wir bei der Vergleichung der vernünftigen Geschöpfe mit den vernunftlosen als möglich hingestellt haben, d. h. es ist möglich, daß bei der Vergleichung der Glücklichen mit den Unglücklichen das Verhältnis der Grade das Verhältnis der Anzahl überwiegt, während bei der Vergleichung der vernünftigen mit den vernunftlosen Geschöpfen das Verhältnis der Anzahl größer sein mag als das Verhältnis des Werthes. Nun ist man aber berechtigt, eine Sache als möglich anzunehmen, so lange deren

Unmöglichkeit nicht bewiesen ist, und das hier Vorgebrachte ist sogar mehr als eine bloße Annahme.

Zweitens aber ist zu bemerken, daß man, wenn man auch zugäbe, daß es beim menschlichen Geschlechte mehr Uebel als Gutes gebe, doch immer noch alle Ursache hat, nicht zuzugeben, daß es bei allen vernünftigen Geschöpfen insgesammt mehr Uebles als Gutes giebt. Denn es giebt eine unfaßbare Menge von guten Geistern und vielleicht auch noch andern vernünftigen Geschöpfen, und kein Gegner kann nachweisen, daß im gesammten Gottesstaate, der von soviel Geistern wie von zahllosen vernünftigen Thieren und einer unendlichen Anzahl von Gattungen zusammengesetzt wird, das Uebel das Gute übersteige. Und obgleich man, um auf einen Einwurf zu antworten, nicht nöthig hat, nachzuweisen, daß eine Sache ist, wenn schon die bloße Möglichkeit ausreicht, so habe ich nichtsdestoweniger in meinem Werke dargethan, wie es eine Folge der höchsten Vollkommenheit des Herrn des Weltalls ist, daß das Reich Gottes der vollkommenste von allen möglichen Staaten oder Staatsformen ist, und daß folglich das wenige in ihm enthaltene Uebel zur Erreichung des unermeßlichen Guten erforderlich ist, das sich darin findet. [71])

III. Einwurf. Wenn es immer unmöglich ist, nicht zu sündigen, so ist es immer ungerecht, zu strafen.

Nun ist es immer unmöglich, nicht zu sündigen, oder vielmehr: alle Sünde ist nothwendig.

Also ist es immer ungerecht, zu strafen.

Den Untersatz beweist man auf folgende Weise:

Erster Prosyllogismus. Alles Vorherbestimmte ist nothwendig.

Jedes Ereignis (und folglich auch die Sünde) ist nothwendig.

Diesen zweiten Untersatz beweist dann der

Zweite Prosyllogismus. Was zukünftig ist, was

vorhergesehen ist, was in den Ursachen enthalten ist, ist vorherbestimmt.

Jedes Ereignis ist dieser Art.

Also ist jedes Ereignis vorherbestimmt.

Antwort. Ich gebe den Schlußsatz des zweiten Prosyllogismus und damit den Untersatz des ersten Prosyllogismus in einem gewissen Sinne zu, bestreite aber den Obersatz des ersten Prosyllogismus, d. h. ich bestreite, daß alles Vorherbestimmte nothwendig ist, indem ich unter Nothwendigkeit zu sündigen oder unter Unmöglichkeit, nicht zu sündigen oder irgend eine Handlung nicht zu thun, die Nothwendigkeit verstehe, um die es sich hier handelt, d. h. eine wesentliche und unbedingte Nothwendigkeit, welche die Moralität der Handlung und die Gerechtigkeit der Strafe aufhebt. Denn wenn jemand eine andere Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit darunter verstände, d. h. eine blos moralische oder blos hypothetische Nothwendigkeit (worauf ich gleich zu sprechen kommen werde), so würde ich ihm offenbar den Obersatz des Einwurfs selbst bestreiten. Mit dieser Entgegnung könnte ich mich begnügen und den Beweis für den bestrittenen Satz abwarten, allein ich will hier mein Verfahren im Werke selbst begründen, um die Sache gründlicher zu beleuchten und mehr Licht über den ganzen Gegenstand zu verbreiten: deshalb gebe ich hier nähern Aufschluß über die Nothwendigkeit, welche verworfen werden muß, und über die in diesem Falle statthabende Bestimmtheit. Die Nothwendigkeit nämlich, welche der Moralität widerstreitet und vermieden werden muß, weil sie die Ungerechtigkeit der Bestrafung zur Folge haben würde, ist eine unvermeidliche Nothwendigkeit, die jeden Widerstand fruchtlos machen würde, selbst wenn man die nothwendige Handlung allen Ernstes vermeiden möchte und zu diesem Behufe alle möglichen Anstrengungen machte. Nun ist aber klar, daß das nicht auf die freiwilligen Handlungen anwendbar ist, da man dieselben nicht vollbringen

würde, wenn man sie nicht wollte. Auch ist die Voraussicht und Vorherbestimmung dieser Handlungen nicht unbedingt, sondern hat den Willen zur Voraussetzung: wenn es sicher ist, daß man sie thun wird, so ist nicht minder sicher, daß man sie wollen wird. Diese freiwilligen Handlungen und ihre Folgen werden nicht eintreten, was man auch thue, und ob man sie will oder nicht will, sondern weil man das thun und thun wollen wird, was dazu führt. Das eben ist in der Voraussicht und der Vorherbestimmung enthalten und bildet sogar den Grund derselben. Die Nothwendigkeit solcher Ereignisse nun wird bedingte, hypothetische oder auch auf der Folge beruhende Nothwendigkeit genannt, weil sie den Willen und die übrigen Erfordernisse zur Voraussetzung hat, während die Nothwendigkeit, welche die Moralität aufhebt und die Bestrafung ungerecht, die Belohnung unnütz macht, in den Dingen liegt, welche eintreten werden, was man auch thue und thun wolle, kurzum, bei dem vorhanden ist, was durchaus unerläßlich ist; und diese Nothwendigkeit wird absolute Nothwendigkeit genannt. Daher führt es in Bezug auf das, was durchaus nothwendig ist, zu nichts, wenn man Verbote und Geheiße erläßt, Strafen oder Belohnungen in Aussicht stellt, lobt oder tadelt: es wird deshalb nicht mehr und nicht weniger sein, während bei den freiwilligen Handlungen und dem, was davon abhängt, die Vorschriften in Verbindung mit der Macht, zu strafen und zu belohnen, sehr oft von Nutzen und in der Ordnung der Ursachen, welche das Eintreten der Handlung bewirken, mit enthalten sind. Aus diesem Grunde sind nicht nur die Mühen und Arbeiten, sondern auch die Gebete nützlich, da Gott auch diese Gebete ins Auge gefaßt hat, bevor er die Dinge regelte, und die angemessene Rücksicht darauf genommen hat. Deshalb ist das Gebot: Ora et labora (Bete und arbeite) in seinem ganzen Umfange giltig, und nicht nur diejenigen, welche, unter dem nichtigen Vorwande der Nothwendigkeit der

Ereignisse, behaupten, daß man die Sorge, welche die menschlichen Angelegenheiten erheischen, vernachlässigen dürfe, sondern auch diejenigen, welche Gründe gegen das Beten aufsuchen, verfallen in das, was schon die Alten das „faule Sophisma" nannten. Auf diese Weise trägt also gerade die Vorherbestimmung der Ereignisse durch die Ursachen zur Moralität bei, anstatt dieselbe zu vernichten, und treiben die Ursachen den Willen nur an, ohne ihn zu zwingen. Eben deshalb ist die Bestimmung des Willens, um die es sich handelt, durchaus keine Nöthigung: es ist gewiß (d. h. für den, der alles weiß), daß die That aus diesem Antriebe folgen wird, aber diese That folgt daraus nicht vermöge einer nothwendigen Folgerichtigkeit, d. h. einer Folgerichtigkeit, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält — und eben vermittelst eines solchen innern Antriebes entscheidet sich auch der Wille, ohne daß eine Nothwendigkeit dabei vorhanden ist. Gesetzt den Fall, daß jemand die heftigste Begierde, z. B. einen großen Durst, habe, so wird man mir zugestehen, daß die Seele irgend einen Grund — und wäre es auch nur der des Verlangens, ihre Macht zu zeigen — aufzufinden vermag, um dieser Begierde zu widerstehen. Obgleich man sich also nie im Zustande einer völligen, nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit befindet, und immer ein Vorwiegen an Neigung für den Entschluß besteht, dem man sich zuwendet, so macht dies Vorwiegen den Entschluß, den man faßt, doch niemals nothwendig.[72])

IV. Einwurf. Wer die Sünde eines andern verhindern kann und es nicht thut, sondern vielmehr dazu beiträgt, obgleich er völlige Kenntnis davon hat, ist mitschuldig an der Sünde.

Gott kann die Sünde der vernünftigen Geschöpfe verhindern, aber er thut es nicht, sondern trägt vielmehr durch seine Mitwirkung und die Gelegenheiten, die er her-

vorbringt, dazu bei, obgleich er eine vollkommene Kenntnis dessen hat.

Also ist Gott u. s. w.

Antwort. Ich bestreite den Obersatz dieses Syllogismus. Denn es ist möglich, daß man die Sünde verhindern kann, es aber nicht thun darf, weil man es nicht könnte, ohne selbst eine Sünde zu begehen oder — wenn es sich um Gott handelt — ohne eine vernunftwidrige Handlung zu vollbringen. Ich habe Beweisgründe dafür vorgebracht und die Anwendung auf Gott selbst gemacht. Auch ist es möglich, daß man zum Uebel beiträgt und ihm zuweilen sogar den Zugang öffnet, indem man Dinge thut, die zu thun man verpflichtet ist. Wenn man aber seine Pflicht thut, oder wenn man — von Gott gesprochen — alles wohl erwogen, das thut, was die Vernunft fordert, so ist man nicht für die Ereignisse verantwortlich, selbst wenn man sie vorhersieht. Man will diese Uebel nicht, aber man will sie zulassen eines größern Gutes wegen, das andern Rücksichten vorzuziehen man sich vernünftigerweise nicht enthalten kann. Es ist das ein nachfolgender Wille, der sich aus den vorhergehenden Willen, durch die man das Gute will, ergiebt. Ich weiß wohl, daß manche, wenn sie von vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes sprachen, unter vorhergehendem Willen den Willen, dem zufolge alle Menschen gerettet werden sollen, und unter nachfolgendem Willen den Willen verstanden, dem zufolge es der beharrenden Sünde gemäß auch Verdammte darunter geben soll. Allein dies sind nur Beispiele für einen allgemeinern Begriff, und man kann aus dem nämlichen Grunde sagen, Gott wolle mit seinem vorhergehenden Willen, daß die Menschen nicht sündigen, mit seinem nachfolgenden oder schließlichen und entscheidenden Willen aber, der immer seine Wirkung hat, wolle er zulassen, daß sie sündigen, da diese Zulassung eine Folge höherer Gründe ist. Man kann also im all-

gemeinen mit Grund sagen, daß der vorhergehende Wille Gottes auf die Hervorbringung des Guten und die Verhinderung des Uebels gerichtet ist, jedes an sich und gleichsam abgesondert (particulariter et secundum quid *), Thom. I., quaest. 19., §. 6) nach Maßgabe des Grades jedes Gutes und jedes Uebels genommen, während der nachfolgende, schließliche und vollständige Wille dagegen auf die Hervorbringung so vieler Güter gerichtet ist, wie man deren zusammenstellen kann, wodurch deren Mischung und Verbindung bestimmt wird, die auch die Zulassung einiger Uebel und die Ausschließung einiger Güter begreift, wie der beste mögliche Plan für das Universum es erfordert. Arminius hat in seinem Antiperkinsus sehr gut auseinandergesetzt, wie Gottes Wille nachfolgend genannt werden könne, nicht nur in Bezug auf die vorher im göttlichen Verstande erwogene Handlung des Geschöpfes, sondern auch in Bezug auf andere, frühere Willensneigungen Gottes. Indessen genügt schon die nähere Erwägung der angeführten Stelle bei Thomas von Aquino und einer andern bei Scotus (I. dist. 46. quaest. 11), um einzusehen, daß beide den Unterschied so auffassen, wie ich ihn hier aufgefaßt habe. Wenn jedoch jemand diesen Gebrauch der beiden Ausdrücke nicht gelten lassen will, so mag er vorläufiger Wille für den vorhergehenden und schließlicher oder entscheidender Wille für den nachfolgenden setzen, denn ich will nicht über Worte streiten.[73])

V. Einwurf. Wer alles Reale an einer Sache hervorbringt, ist deren Ursache.

Gott bringt alles Reale an der Sünde hervor.

Also ist Gott die Ursache der Sünde.

Antwort. Ich könnte mich begnügen, den Obersatz oder den Untersatz zu verneinen, da der Ausdruck Reales Auslegungen gestattet, die diese Sätze zu falschen

---

*) Im Besondern und je nachdem.

zu machen vermögen. Um mich jedoch genauer zu erklären, will ich hier die Unterschiede in der Bedeutung des Wortes angeben. Real bezeichnet entweder das blos Positive, oder es umfaßt auch das beraubende Sein: im erstern Falle bestreite ich den Obersatz und gebe den Untersatz zu, im letztern thue ich das Gegentheil. Damit könnte ich mich begnügen, aber ich will noch weiter gehen, um diese Unterscheidung zu begründen. Es hat mir Freude gemacht, im Werke selbst darzulegen, daß jede rein positive oder unbedingte Realität eine Vollkommenheit ist, und daß die Unvollkommenheit der Beschränkung, d. h. dem Beraubenden, entspringt: denn beschränken heißt den Fortschritt oder den höhern Grad vorenthalten. Gott ist nun die Ursache aller Vollkommenheiten und folglich aller Realitäten, wenn man sie als rein positiv betrachtet. Die Beschränkungen oder Beraubungen aber entspringen der Unvollkommenheit der Geschöpfe, die die Empfänglichkeit derselben beschränkt. Es ist damit gerade wie mit einem beladenen Boote, das der Fluß nach Maßgabe der Last, die es trägt, mehr oder weniger langsam vorwärts treibt: die Schnelligkeit rührt also vom Flusse her, die Verzögerung aber, die diese Schnelligkeit beschränkt, kommt von der Last. Ebenso habe ich im Werke selbst gezeigt, wie das Geschöpf, indem es die Sünde verursacht, eine auf dem Mangel beruhende Ursache ist, wie die Irrthümer und die bösen Neigungen aus der Beraubung entspringen, und wie die Beraubung durch Zufall wirksam ist. Auch habe ich die Ansicht des heiligen Augustinus (An Simplicius, 1. Buch, Frage 2) gerechtfertigt, der z. B. auseinandersetzt, wie Gott verstockt, nicht indem er der Seele etwas Böses giebt, sondern weil die Wirkung seiner guten Beeinflussung durch den Widerstand der Seele und durch die Umstände beschränkt wird, die zu diesem Widerstande mitwirken, so daß er also der Seele nicht all das Gute gewährt, daß ihr Uebel überwinden würde. Nec (inquit)

ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur omne. *) Hätte aber Gott in dieser Hinsicht mehr thun wollen, so hätte er entweder Geschöpfe von anderer Natur erschaffen oder aber andere Wunder thun müssen, um ihre Naturen zu ändern, was der beste Plan nicht zulassen konnte. Es wäre das gerade, als ob der Fluß schneller fließen sollte als sein Fall ihm gestattet, im andern Falle aber müßten die Boote weniger belastet sein, wenn er sie mit größerer Geschwindigkeit vorwärts treiben sollte. Die Beschränktheit oder ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe aber hat zur Folge, daß sogar der beste Plan für das Universum nicht von gewissen Uebeln frei sein kann, die sich jedoch darin in ein größeres Gut verwandeln. Es sind das einige Unregelmäßigkeiten an den Theilen, die die Schönheit des Ganzen wunderbar erhöhen, wie gewisse Dissonanzen an richtiger Stelle die Harmonie schöner machen. Dies hängt jedoch mit dem zusammen, was ich bereits in der Entgegnung auf den ersten Einwurf geltend gemacht habe. [74])

VI. Einwurf. Wer diejenigen bestraft, die gethan haben, was in ihren Kräften stand, ist ungerecht.

Gott thut dies.

Also ist Gott ungerecht.

Antwort. Ich läugne den Untersatz dieses Schlusses. Ich glaube im Gegentheil, daß Gott immer die Unterstützungen und Gnaden gewährt, welche für die ausreichen, die einen guten Willen haben, d. h. die Gnade Gottes nicht durch eine neue Sünde von sich stoßen. Daher räume ich auch weder die Verdammnis der ungetauft oder außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verstorbenen Kinder noch die jener Erwachsenen ein, die dem Lichte gemäß han-

*) Von ihm (Gott), sagt er, geht nicht etwas aus, wodurch der Mensch schlechter wird, sondern es geht nur nicht alles das von ihm aus, wodurch der Mensch besser wird.

delten, das Gott ihnen gewährte. Vielmehr glaube ich, daß jemand, der dem Lichte gefolgt ist, das ihm gewährt worden, unzweifelhaft auch noch das größere empfangen wird, dessen er bedarf, wie Herr Hülsemann, ein berühmter, scharfsinniger Leipziger Theologe, irgendwo bemerkt hat. Und hätte es einem solchen Menschen auch während seines Lebens gefehlt, so würde er es doch wenigstens in seiner Todesstunde empfangen.[75])

VII. Einwurf. Wer nur einigen und nicht allen die Mittel gewährt, die ihnen thatsächlich den guten Willen und den beharrlichen, heilbringenden Glauben mittheilen, der ist nicht gütig genug.

Gott thut dies.

Also ist er nicht gütig genug.

Antwort. Ich bestreite den Obersatz. Allerdings würde Gott auch den größten Widerstand des menschlichen Herzens überwinden können und er thut dies auch zuweilen, bald durch eine innere Gnade, bald durch die äußern Umstände, die viel über die Seele vermögen: aber er thut es nicht immer. Woher rührt dieser Unterschied? wird man fragen, und weshalb erscheint seine Gnade beschränkt? Deshalb, weil es nicht in der Ordnung gewesen sein würde, wenn er immer auf außerordentlichem Wege gehandelt und den Zusammenhang der Dinge unterbrochen hätte, wie bereits in der Entgegnung auf den ersten Einwurf bemerkt worden ist. Die Gründe für diesen Zusammenhang, wonach der eine sich in günstigern Verhältnissen befindet als der andere, sind in der Tiefe der göttlichen Weisheit verborgen: sie hangen von der allgemeinen Harmonie ab. Der beste Plan für das Universum, den Gott nicht umhin konnte, zu wählen, verlangte es eben so. Man erkennt das aus dem Vorgang selbst: da Gott es gethan hat, war es unmöglich, es besser zu machen. Und weit entfernt, daß dies Verfahren der Güte widerstreite, hat vielmehr gerade die höchste Güte ihn dazu bestimmt. Dieser Einwand konnte

sammt seiner Lösung schon dem entnommen werden, was hinsichtlich des ersten Einwurfs bemerkt worden ist — es schien mir jedoch zweckmäßig, denselben besonders zu behandeln.[76])

VIII. Einwurf. Wer nicht umhin kann, das Beste zu erwählen, ist nicht frei.

Gott kann nicht umhin, das Beste zu erwählen.

Also ist Gott nicht frei.

Antwort. Ich läugne den Obersatz dieses Beweises: es ist vielmehr die wahre Freiheit, und zugleich die vollkommenste, wenn man seine Willensfreiheit auf die beste Weise gebrauchen kann und diese Fähigkeit immer ausübt, ohne je durch äußere Gewalt oder innere Leidenschaften, von denen die erstere die Knechtschaft der Körper, die letztern die Knechtschaft der Seele begründen, davon abgehalten zu werden. Nichts ist weniger knechtisch, als wenn man immer, und immer durch eigene Neigung, ohne jeden Zwang und jede Unlust, zum Guten geführt wird. Der Einwurf aber, daß Gott demnach der äußern Dinge bedürfe, ist nur ein Sophisma. Er schafft dieselben mit völliger Freiheit: da er sich aber einen Zweck vorgesetzt hat, nämlich die Ausübung seiner Güte, so hat die Weisheit ihn bestimmt, die zur Erreichung dieses Zwecks geeignetsten Mittel zu wählen. Nennt man das ein Bedürfen, so gebraucht man dies Wort hier in einem ungewöhnlichen Sinne, der ihm jede Unvollkommenheit nimmt, ungefähr wie wenn man vom Zorne Gottes spricht.

Seneca sagt an einer Stelle, Gott habe nur einmal geboten, gehorche aber immer, weil er den Gesetzen gehorche, die er sich hat vorschreiben wollen: semel jussit, semper paret.*) Er hätte jedoch besser gesagt, Gott gebiete immer und immer werde ihm gehorcht: denn wollend folgt er immer der Neigung seiner Natur, und alle übri=

*) Einmal befahl er und gehorcht nun immer.

gen Dinge folgen immer seinem Willen, und da dieser Wille immer der nämliche ist, so kann man durchaus nicht sagen, daß er dem Willen gehorche, den er zuvor hatte. Obgleich indessen sein Wille unausbleiblich und immer auf das Beste gerichtet ist, so bleibt doch das Uebel oder das geringere Gut, das er zurückweist, an sich möglich, denn sonst würde die Nothwendigkeit des Guten eine so zu sagen geometrische oder mathematische und völlig unbedingte, die Zufälligkeit der Dinge aber aufgehoben und keine Wahl mehr vorhanden sein. Die hier in Rede stehende Art von Nothwendigkeit aber, die die Möglichkeit des Gegentheils nicht aufhebt, hat den Namen nur wegen der Aehnlichkeit: sie wird wirklich, nicht vermöge des bloßen Wesens der Dinge, sondern durch das, was außer und über jenen steht, nämlich durch den Willen Gottes. Diese Nothwendigkeit wird moralische Nothwendigkeit genannt, weil bei dem Weisen Nothwendigkeit und Pflicht gleichbedeutend sind, und wenn sie immer ihre Wirkung übt, wie das bei dem vollkommenen Weisen, d. h. bei Gott, in der That der Fall ist, so kann man wohl sagen, daß sie eine glückliche Nothwendigkeit sei. Je mehr die Geschöpfe sich ihr nähern, desto mehr nähern sie sich der vollkommenen Glückseligkeit. Auch ist dies nicht jene Art von Nothwendigkeit, die man zu vermeiden sucht, und die die Moralität, die Belohnungen, die Lobsprüche hinfällig macht. Denn das, was sie bringt, geschieht nicht, was man auch thue und was man auch wolle, sondern eben weil man es will. Ein Wille aber, in dessen Natur es liegt, das Gute zu wählen, verdient das höchste Lob: auch trägt er seinen Lohn, das höchste Glück, schon in sich. Und da diese Beschaffenheit der göttlichen Natur dem, der sie besitzt, eine völlige Befriedigung gewährt, so ist sie die beste und wünschenswertheste auch für die Geschöpfe, die alle von Gott abhängig sind. Wenn der Wille Gottes nicht das Princip des Besten zur Richtschnur hätte, so würde er

entweder auf das Böse gerichtet sein, was das Schlimmste wäre, oder er würde in gewisser Weise gegen das Gute und das Böse gleichgiltig sein und vom Zufall geleitet werden: ein Wille aber, der sich immer dem Zufall überließe, würde für die Weltregierung kaum besser sein, als das zufällige Zusammenwirken der Atome, ohne daß es irgend eine Gottheit gäbe. Und selbst wenn Gott sich dem Zufall nur in einigen Fällen und in bestimmter Weise überließe — wie es der Fall sein würde, wenn er nicht immer voll und ganz dem Besten zustrebte, und wenn er fähig wäre, ein geringeres Gut einem größern Gute d. h. ein Uebel einem Gute vorzuziehen, denn was ein größeres Gut verhindert, ist ja ein Uebel — so würde er ebenso wie der Gegenstand seiner Wahl unvollkommen sein: er würde dann kein volles Vertrauen verdienen, er würde in einem solchen Falle ohne Grund handeln, und die Weltregierung würde dann gewissen Kartenspielen gleichen, bei denen halb die Vernunft und halb das Glück entscheidet. Alles dies zeigt nun, daß obiger Einwurf gegen die Wahl des Besten die Begriffe von Freiheit und Nothwendigkeit verdreht und uns sogar das Beste als schlecht darstellt, was entweder schädlich oder lächerlich ist.[77])

II.

Bemerkungen

über

das Werk, welches Herr Hobbes im Englischen

über

die Freiheit, die Nothwendigkeit und den Zufall

veröffentlicht hat.

---

1. Da die Frage von der Nothwendigkeit und der Freiheit nebst den davon abhängigen Fragen schon früher zwischen dem berühmten Herrn Hobbes und Herrn John Bramhall, Bischof von Derry, in beiderseits veröffentlichten Büchern verhandelt worden ist, so habe ich es für angebracht gehalten (obgleich ich dieses Streites schon mehr als einmal Erwähnung gethan habe), hier eine genaue Nachricht darüber zu geben, um so mehr, da die betreffenden Schriften des Herrn Hobbes bis jetzt nur im Englischen erschienen sind, und da alles, was von diesem Autor kommt, etwas Gutes und Sinnreiches zu enthalten pflegt. Der Bischof von Derry und Herr Hobbes hatten sich im Jahre 1646 in Paris bei dem Marquis (spätern Herzog) von Newcastle getroffen und dort eine Verhandlung über diese Frage angesponnen. Dieser Streit war mit hinlänglicher Mäßigung geführt worden, ein wenig später aber übersandte der Bischof Mylord Newcastle eine Schrift mit dem Ersuchen, Herrn Hobbes zu einer Be-

antwortung derselben zu veranlassen. Herr Hobbes antwortete, drückte aber gleichzeitig den Wunsch aus, daß man diese Antwort nicht veröffentlichen möge, da er befürchte, übel unterrichtete Personen könnten Lehren wie die seinen, so wahr dieselben auch sein möchten, mißbrauchen. Indessen theilte Herr Hobbes selbst seine Antwort einem ihm befreundeten Franzosen mit und gestattete, daß ein junger Engländer dieselbe für diesen Freund ins Französische übersetze. Dieser junge Mann nun behielt eine Abschrift von dem englischen Originale zurück und veröffentlichte dann die Schrift in England ohne Wissen des Verfassers, was den Bischof nöthigte, darauf zu antworten, und Herrn Hobbes zwang, eine Duplik zu geben und die sämmtlichen Schriftstücke 1656 in London unter dem Titel: „Die Fragen von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Zufall, aufgeklärt und erörtert zwischen Dr. Bramhall, Bischof von Derry, und Thomas Hobbes von Malmesbury“ in einem Quartbande von 348 Seiten zu veröffentlichen. Es giebt noch eine spätere Ausgabe vom Jahre 1684 in einem Werke mit dem Titel: Hobbes's Tripos*), in welchem man sein Buch über die menschliche Natur, seine Abhandlung vom Staatskörper und die Abhandlung über die Freiheit und die Nothwendigkeit findet, doch enthält diese letztere weder die Antwort des Bischofs, noch die Duplik des Verfassers. Herr Hobbes bespricht den Gegenstand mit dem bei ihm gewöhnlichen Geiste und Scharfsinn: aber es ist schade, daß man sich beiderseits bei mancherlei kleinen Spitzfindigkeiten und Chicanen aufhält, wie das zu geschehen pflegt, wenn man seine Ehre darin setzt, den Sieg davon zu tragen. Der Bischof spricht mit vieler Heftigkeit und tritt mit einiger Anmaßung auf. Herr Hobbes seinerseits zeigt keine Lust, ihn zu schonen, und legt ein wenig gar zu viel Geringschätzung gegen die

*) Der Hobbes'sche Dreifuß.

Theologie und die scholastischen Ausdrücke, die der Bischof zu lieben scheint, an den Tag.

2. Ich muß gestehen, daß sich in den Ansichten des Herrn Hobbes etwas Seltsames und Unhaltbares findet. Nach seiner Meinung sind nämlich die Lehren über die Gottheit völlig von der Bestimmung des Staatsoberhauptes abhängig und ist Gott ebenso wenig die Ursache der guten wie der bösen Handlungen der Geschöpfe. Er behauptet, alles, was Gott thue, sei gerecht, weil Gott niemand über sich hat, der ihn strafen und zwingen könne. Indessen drückt er sich zuweilen so aus, als ob alles, was man von Gott sagt, nur Complimente wären, d. h. Redensarten, die wohl geeignet sind, ihn zu ehren, nicht aber, ihn zu erkennen. Auch läßt er durchblicken, daß es ihm scheint, die Strafen der Gottlosen müßten durch deren Vernichtung ein Ende haben: es ist das nahezu die Ansicht der Socinianer, nur daß er noch viel weiter zu gehen scheint. Seine Philosophie, der zufolge nur die Körper Substanzen sind, scheint der Vorsehung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele wenig günstig zu sein. Dessenungeachtet bringt er über andere Gegenstände vielfach sehr vernünftige Dinge vor. Unter anderm zeigt er sehr gut, daß nichts aus Zufall geschieht, oder vielmehr, daß der Ausdruck *Zufall* nur die Unkenntnis der die Wirkung hervorbringenden Ursachen bezeichnet, und ferner, daß es für jede Wirkung eines Zusammentreffens sämtlicher zureichender, dem Ereignisse vorhergehender Bedingungen bedarf, woraus sich klar ergiebt, daß nicht eine einzige derselben fehlen darf, wenn das Ereignis erfolgen soll, weil es ja eben Bedingungen sind, und andererseits, daß das Ereignis unfehlbar eintreten muß, sobald sich alle beisammen finden, da sie ja zureichende Bedingungen sind. Es läuft dies auf das von mir so oft Gesagte hinaus, daß alles aus bestimmenden Gründen geschieht, und daß wir, wenn wir diese Gründe kennten, gleichzeitig wissen würden, warum

die Sache geschehen ist, und warum sie nicht auf andere Weise geschehen ist.

3. Die bittere Laune dieses Autors aber, die ihn zu Paradoxen verleitet und ihn anreizt, andern zu widersprechen, hat ihn veranlaßt, jener Ansicht übertriebene und gehässige Folgerungen und Redewendungen zu entnehmen, als ob alles vermöge einer unbedingten Nothwendigkeit geschehe. Der Bischof von Derry hat in seiner Antwort (Abschnitt 35, S. 327) sehr richtig geltend gemacht, daß daraus nur eine hypothetische Nothwendigkeit folge, wie wir sie für alle Ereignisse in Bezug auf das Vorherwissen Gottes annehmen, während Herr Hobbes behauptet, daß schon das Vorauswissen Gottes allein genügen würde, um eine unbedingte Nothwendigkeit der Ereignisse zu begründen, was auch die Meinung Wicleffes und sogar Luthers war, als er sein Buch De servo arbitrio*) schrieb — wenigstens drücken beide sich so aus. Heute erkennt man jedoch hinlänglich, daß jene Art Nothwendigkeit, die man die hypothetische nennt, und die dem Vorherwissen oder andern vorhergehenden Gründen entspringt, nichts enthält, worüber man in Unruhe gerathen müßte, während gerade das Gegentheil statthaben würde, wenn die Sache an sich nothwendig wäre, so daß das Gegentheil einen Widerspruch enthielte. Ebenso wenig will Herr Hobbes etwas von einer moralischen Nothwendigkeit wissen, weil in der That alles aus physischen Ursachen geschehe. Man macht jedoch mit Recht einen großen Unterschied zwischen der Nothwendigkeit, die den Weisen nöthigt, gut zu handeln, die man die moralische nennt, und die sogar in Bezug auf Gott besteht, und jener blinden Nothwendigkeit, durch welche nach der Meinung Epikurs, Stratons, Spinozas und vielleicht auch des Herrn Hobbes die Dinge ohne Einsicht und ohne Wahl und demzufolge auch ohne Gott

*) Vom knechtischen Willen.

bestehen, dessen es auch nach der Ansicht jener in der That nicht bedürfen würde, da in Folge jener Nothwendigkeit alles vermöge seiner eigenen Wesenheit bestehen müßte und zwar mit derselben Nothwendigkeit, mit der zwei und drei fünf ergeben muß. Diese letztere Nothwendigkeit ist unbedingt, weil alles, was sie mit sich bringt, geschehen muß, was man auch immer thun mag, während das, was in Folge einer hypothetischen Nothwendigkeit geschieht, nur in Folge der Voraussetzung geschieht, daß dies oder jenes vorhergesehen oder beschlossen oder im voraus gemacht worden, und während die moralische Nothwendigkeit nur eine Nöthigung aus Gründen mit sich bringt, die bei dem Weisen nie ihre Wirkung verfehlt. Diese Art von Nothwendigkeit, wo man durch gute Gründe veranlaßt wird, so zu handeln, wie man's thut, ist eine glückliche und wünschenswerthe, während die blinde und unbedingte Nothwendigkeit die Frömmigkeit und die Moral umstürzen würde.

4. Begründeter ist die Abhandlung des Herrn Hobbes an den Stellen, wo er einräumt, daß unsere Handlungen in unserer Gewalt stehen, so daß wir das thun, was wir wollen, wenn wir dazu im Stande sind und kein Hindernis vorhanden ist, und wo er dennoch behauptet, daß unser Wollen selbst nicht in unserer Gewalt steht, so daß wir uns etwa ohne Schwierigkeit und nach Willkür Neigungen und Willenstriebe geben könnten, wie wir sie wünschen. Der Bischof scheint diese Bemerkung nicht hinlänglich beachtet zu haben, die Herr Hobbes auch nicht zur Genüge entwickelt. In Wahrheit haben wir auch über unsere Willensakte einige Gewalt, aber nur mittelbar und nicht unbedingt und ohne Unterschied, wie ich das an mehreren Stellen meines Werkes auseinandergesetzt habe. Schließlich zeigt Herr Hobbes nach dem Vorgange anderer, daß die Gewißheit der Ereignisse und sogar die Nothwendigkeit, falls eine solche bei der Weise, in der unsere Handlungen von den Ursachen abhangen, vorhanden wäre,

doch nicht die Anwendung von Erwägungen, Ermahnungen, Lob und Tadel, Strafen und Belohnungen verhindern dürfte, weil diese dem Menschen dazu dienen und ihn dazu bestimmen, die Handlungen vorzunehmen oder sich ihrer zu enthalten. Wenn daher die menschlichen Handlungen nothwendig wären, so würden sie es nur durch diese Mittel sein. In Wahrheit aber tragen diese Mittel, da jene Handlungen nicht unbedingt und was man auch thue, nothwendig sind, nur dazu bei, dieselben bestimmt und gewiß zu machen, wie sie es in der That sind, da ihre Natur darthut, daß sie nicht unbedingt nothwendig sein können. Herr Hobbes giebt auch eine ziemlich richtige Definition von der Freiheit, in so weit dieselbe in einem allgemeinen, für die vernünftigen und die vernunftlosen Substanzen gemeinsamen Sinne genommen wird, indem er sagt, ein Ding gelte für frei, wenn die Macht, welche ihm innewohnt, durch kein äußeres Ding gehemmt wird. So hat das Wasser, das durch einen Damm aufgehalten wird, wohl die Macht, sich auszubreiten, aber nicht die Freiheit dazu, während es nicht die Macht hat, sich über den Damm zu erheben, obgleich alsdann nichts es hindern würde, sich auszubreiten, und obgleich sogar nichts Aeußeres es hindert, sich so hoch zu erheben: dazu wäre jedoch nöthig, daß es selbst aus größerer Höhe käme, oder daß es durch einen Zuwachs an Menge höher stiege. In gleicher Weise fehlt einem Gefangenen die Freiheit, einem Kranken aber die Macht, davonzugehen.

5. Die Vorrede des Herrn Hobbes enthält eine kurze Darstellung der strittigen Punkte, die ich hier unter Beifügung einer kurzen Beurtheilung wiedergebe. *Einerseits*, sagt er, *behauptet man, daß es nicht in der gegenwärtigen Macht des Menschen stehe, sich den Willen zu wählen, den er haben soll.* Das ist gut gesagt, besonders in Bezug auf den gegenwärtigen Willen: die Menschen wählen wohl die Gegenstände durch

den Willen, aber sie wählen nicht ihr gegenwärtiges Wollen — dies entspringt den Gründen und den Neigungen. Indessen kann man allerdings neue Gründe aufsuchen und sich mit der Zeit neue Neigungen geben, und auf diesem Wege vermag man sich einen Willen zu verschaffen, den man nicht hatte, und den man sich nicht auf der Stelle zu geben vermochte. Es ist damit — um mich des von Herrn Hobbes selbst gebrauchten Vergleiches zu bedienen — wie mit dem Hunger oder dem Durste. Für diesen Augenblick hängt es nicht von meinem Willen ab, Hunger zu haben, während es von meinem Willen abhängt, ob ich esse oder nicht esse; dagegen hängt es für die Zukunft von mir ab, ob ich zur gleichen Tagesstunde Hunger haben will, oder ob ich dies verhindern will, indem ich vorher esse. In gleicher Weise giebt es auch Mittel, einem bösen Willen vorzubeugen, und wenn Herr Hobbes in seiner Antwort (Abschnitt 14, S. 138) sagt, der Gesetz-Stil laute: du sollst dies thun, oder: du sollst dies nicht thun, nicht aber: du sollst dies thun wollen, oder: du sollst dies nicht thun wollen — so täuscht er sich offenbar in Hinsicht auf das Gesetz Gottes, welches befiehlt: Non concupisces, du sollst nicht begehren; allerdings bezieht sich dies Verbot nicht auf die ersten Regungen, welche unwillkürlich sind. Zweitens behauptet man nach Herrn Hobbes, daß der Zufall (chance im Englischen, im Lateinischen casus) nichts hervorbringe. Nämlich ohne Grund oder ohne Ursache. Ganz recht, ich stimme dem bei, wenn man hier einen wirklichen Zufall meint; denn das Glück und das Ungefähr sind nur ein Schein, der von der Unkenntnis der Ursachen oder daher kommt, daß man von denselben absieht. Drittens, behauptet man, daß alle Ereignisse ihre nothwendigen Ursachen haben. Schlecht gesagt: sie haben ihre bestimmenden Ursachen, vermittelst welcher man sie begründen kann, aber das sind keine nothwendigen Ursachen, denn das Gegentheil könnte geschehen, ohne einen

Widerspruch zu enthalten. Viertens wird behauptet, daß der Wille Gottes die Nothwendigkeit aller Dinge bewirke. Schlecht gesagt: der Wille Gottes bringt nur zufällige Dinge hervor, die auch anders geschehen könnten, da Zeit, Raum und Stoff gegen jede Art von Gestalten und Bewegungen gleichgiltig sind.

6. Andererseits behauptet man (nach Herrn Hobbes) erstens, daß der Mensch nicht nur (unbedingt) frei sei, um das zu wählen, was er thun will, sondern auch um das zu wählen, was er wollen will. Das ist schlecht ausgedrückt: man ist nicht unbedingter Herr seines Willens, um denselben auf der Stelle ändern zu können, ohne sich dazu irgend eines Mittels oder Kunstgriffs zu bedienen. Zweitens wird behauptet: Wenn der Mensch eine gute Handlung will, so tritt der Wille Gottes mitwirkend zu dem seinen, andernfalls aber nicht. Das ist gut gesagt, vorausgesetzt daß man darunter versteht, Gott wolle die bösen Handlungen nicht, obgleich er sie zulassen wolle, damit nicht noch etwas Schlimmeres geschehe als diese Sünden. Drittens wird behauptet, daß der Wille wählen könne, ob er wollen wolle oder nicht wolle, was in Bezug auf den gegenwärtigen Willen falsch ist, und viertens, daß die Dinge ohne Nothwendigkeit durch Zufall eintreten, was ebenfalls falsch ist: denn was ohne Nothwendigkeit geschieht, geschieht deshalb noch nicht aus Zufall, d. h. ohne Grund und Ursache. Fünftens endlich meint man, daß das Eintreten eines Ereignisses, wenngleich Gott voraussieht, daß es eintreten wird, doch nicht nothwendig sei, da Gott die Dinge nicht als zukünftige und in ihren Ursachen, sondern als gegenwärtige voraussehe. Hier beginnt man gut und endet schlecht. Mit Recht läßt man die Nothwendigkeit der Folge gelten, aber es ist hier kein Grund vorhanden, auf die Frage zurückzugehen, wie die

Zukunft Gott gegenwärtig ist: denn die Nothwendigkeit der Folge verhindert nicht, daß nicht das Ereignis oder das Erfolgende an sich zufällig sei.[78])

7. Unser Verfasser ist der Ansicht, daß die von Arminius von neuem ins Leben gerufene Doctrin, die in England vom Erzbischof Laud und vom Hofe begünstigt ward, so daß die Besetzung der wichtigsten geistlichen Aemter immer im Sinne dieser Partei geschah, viel zu der Umwälzung beigetragen habe, die zur Folge hatte, daß er und der Bischof von Derry sich während ihrer Verbannung in Paris bei Mylord Newcastle trafen und dort in Streit mit einander geriethen. Nun möchte ich allerdings nicht alle Schritte des Erzbischofs Laud gutheißen, so große Verdienste und vielleicht auch guten Willen derselbe auch hatte, denn er scheint die Presbyterianer allzu sehr bedrückt zu haben. Indessen darf man wohl behaupten, daß die Revolutionen sowohl in den Niederlanden wie in Großbritannien zum Theil durch die allzu große Unduldsamkeit der Strenggläubigen herbeigeführt worden sind, und ebenso, daß die Verfechter des unbedingten Rathschlusses der Gottheit zum mindesten ebenso streng verfahren sind wie die andern, da sie in Holland ihre Gegner durch die Amtsgewalt des Prinzen Moritz unterdrückten und in England die Aufstände gegen Karl I. nährten. Das ist jedoch die Schuld der Menschen und nicht die der Dogmen. Ihre Gegner haben ihrer ebenso wenig geschont, wie die Strenge, mit der man in Sachsen gegen Nicolaus Crellius verfuhr, und das Vorgehen der Jesuiten gegen die Partei des Bischofs von Ypern beweist.[79])

8. Herr Hobbes bemerkt übereinstimmend mit Aristoteles, daß es zwei Quellen für den Beweis giebt: die Vernunft und die Autorität. Was die Vernunft anlangt, so läßt er, wie er sagt, die aus den Eigenschaften Gottes hergenommenen Gründe gelten und bezeichnet jene Eigenschaften als darlegende, deren Sinn begreiflich ist; dabei

behauptet er aber, daß es auch noch andere gebe, von denen man nichts begreift, und die nur leere Worte sind, durch welche wir Gott zu ehren meinen. Ich sehe jedoch nicht ein, wie man Gott durch Ausdrücke ehren könne, die nichts bezeichnen. Vielleicht sind Weisheit, Güte, Gerechtigkeit bei Herrn Hobbes wie bei Spinoza in Bezug auf Gott und das Universum nur erdichtete Annahmen, da nach ihrer Meinung die erste Ursache vermöge der Nothwendigkeit ihrer Macht und nicht vermöge der Wahl ihrer Weisheit handelt — eine Ansicht, deren Falschheit ich zur Genüge dargethan habe. Herr Hobbes scheint sich hier nicht ausreichend haben aussprechen wollen, aus Furcht, Anstoß zu erregen, und das ist durchaus löblich. Auch hatte er, wie er selbst sagt, aus diesem Grunde den Wunsch ausgesprochen, daß die Verhandlungen zwischen dem Bischof und ihm zu Paris nicht veröffentlicht würden. Dabei bemerkt er, daß es nicht gut sei, wenn man sage, daß eine Handlung, die Gott nicht wolle; doch eintrete, weil das in Wahrheit sagen heißt, es mangle Gott an Macht. Gleichzeitig aber fügt er noch hinzu, daß es ebenso wenig gut sei, wenn man das Gegentheil sage, und Gott zur Last lege, daß er das Böse wolle, weil das sich nicht gezieme und man damit Gott einen Mangel an Güte vorzuwerfen scheine. Er meint also, daß es nicht gut sei, über diese Dinge die Wahrheit zu sagen, und er würde allerdings Recht haben, wenn die Wahrheit in den paradoxen Lehren enthalten wäre, die er vertheidigt, denn nach seiner Meinung scheint Gott in der That keine Güte zu besitzen, oder ist vielmehr das, was er Gott nennt, nur die einsichtslose Natur der Masse der stofflichen Dinge, die gemäß einer unbedingten Nothwendigkeit nach mathematischen Gesetzen handelt ganz wie die Atome im Systeme Epikurs. Wäre Gott so, wie die Großen hier auf Erden zuweilen sind, so würde es allerdings nicht angebracht sein, alle ihn betreffenden Wahrheiten auszusprechen. Allein Gott ist nicht wie

ein Mensch, dessen Absichten und Handlungen oft mit Stillschweigen übergangen werden müssen, während es immer statthaft und vernünftig ist, die Rathschläge und Handlungen Gottes zu veröffentlichen, weil sie immer schön und lobenswerth sind. Daher dürfen die Wahrheiten, welche Gott betreffen, immer ausgesprochen werden, wenigstens so weit das Aergernis dabei in Frage kommt, und ich selbst habe, wie mir scheint, in einer Weise, die die Vernunft befriedigt und die Frömmigkeit nicht verletzt, auseinandergesetzt, wie es zu verstehen ist, daß Gottes Wille seine Wirkung hat und zur Sünde mitwirkt, ohne daß Gottes Güte oder seine Gerechtigkeit darunter leiden.

9. Was die der heiligen Schrift entnommenen Beweisstellen anlangt, so theilt Herr Hobbes dieselben in drei Klassen: die einen, sagt er, sprechen für mich, die andern sind neutral, und die dritten scheinen für meinen Gegner zu sprechen. Die Stellen nun, welche ihm seiner Ansicht günstig scheinen, sind die, welche die Ursache unseres Willens in Gott selbst suchen, wie z. B. Genesis XLV, 5, wo Joseph zu seinen Brüdern sagt: „Und nun bekümmert euch nicht, daß ihr mich hieher verkauft habt, denn um eures Lebens willen hat mich Gott vor euch hergesandt," und ebenda Vers 8: „Nicht ihr habt mich hergesandt, sondern Gott." Auch sagt Gott Exodus VII, 3: „Ich will Pharao Herz verhärten," und Moses berichtet Deuteronomium II, 30: „Aber Sihon, der König zu Hesbon, wollte uns nicht durchziehen lassen; denn der Herr, dein Gott, verhärtete seinen Muth und verstockte ihm sein Herz, auf daß er ihn in deine Hände gäbe." Ferner sagt David von Simei (2. Samuel. XVI, 10): „Laßt ihn fluchen, denn der Herr hat es ihm geheißen: Fluche David. Wer kann nun sagen: warum thust du also?" Und 1. Kön. XII, 15 heißt es: „Der König" (Rehabeam) „gehorchte dem Volke nicht, denn es war also gewandt von dem Herrn." Ferner Hiob, XII, 16: „Sein ist, der da irret

und der da verführet;" Vers 17: „Er machet die Richter toll;" Vers 24: „Er nimmt weg den Muth der Obersten des Volks im Lande und läßt sie irren in den Wüsten" und Vers 25: „Er macht sie irre wie die Trunkenen." Jesaias X, 6 sagt Gott vom König der Assyrer: „Ich will ihn senden wider das Volk meines Zornes, daß er es beraube und zertrete es wie Koth auf der Gasse." Und Jeremias sagt (X, 23): „Ich weiß, Herr, daß des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in niemandes Macht, wie er wandele oder seinen Gang richte." Ferner sagt Gott bei Ezechiel (III, 20): „Wenn sich ein Gerechter von seiner Gerechtigkeit wendet und thut Böses, so werde ich ihn lassen anlaufen, daß er muß sterben." Und der Erlöser selbst spricht bei Johannes (VI, 44): „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat." Petrus erklärt Apostelgeschichte II, 23: „Ihr habt ihn" (Jesus) „genommen durch die Hände der Ungerechten, nachdem er aus bedachtem Rath und Vorsehung Gottes gegeben war," und ebenda Kap. IV, V. 27. 28: „Sie haben sich versammlet über dein heiliges Kind Jesum, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und dem Volk Israel, zu thun, was deine Hand und dein Rath zuvor bedacht hat, das geschehen sollte." Ferner sagt St. Paulus im Briefe an die Römer IX, 11: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen;" ebenda Vers 18: „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will," Vers 19: „So sagest du zu mir: Was schuldiget er denn uns? wer kann seinem Willen widerstehen?" und Vers 20: „Aber wer bist du denn, Mensch, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also?" Ebenso heißt es 1. Korinth. IV, 7: „Wer hat dich dem andern vorgezogen, und was hast du, das du nicht empfangen hast?", ebenda XII, 6: „Es sind man-

cherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirket alles in allem;" ferner Ephes. II, 10: „Wir sind sein Werk, geschaffen in Jesu Christo zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen," und Philipper II, 13: „Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen." Zu diesen Stellen können noch alle die hinzugezogen werden, die Gott zum Urheber aller Gnade und aller guten Neigungen machen, und ebenso die, nach denen wir im Zustand der Sünde gleichsam todt sind.

10. Hier nun die nach Herrn Hobbes neutralen Stellen. Es sind das jene, in denen die heilige Schrift sagt, der Mensch habe die Wahl, zu handeln, wenn er wolle, oder nicht zu handeln, wenn er nicht wolle, wie z. B. Deuteronom. XXX, 19: „Ich nehme Himmel und Erde heute über euch zu Zeugen. Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählest, und du leben mögest, du und dein Same." Josua XXIV, 15: „Erwählet euch heute, welchem ihr dienen wollt." 2. Samuel. XXIV, 12 spricht der Herr zu Gad, dem Propheten: „Gehe hin und rede zu David: So spricht der Herr: dreierlei bringe ich zu dir, erwähle dir derer eines, daß ich es dir thue," und Jesaias VII, 16 heißt es: „Bis der Knabe lernet Böses verwerfen und Gutes erwählen." Die Stellen endlich, von denen Herr Hobbes anerkennt, daß sie seiner Ansicht zu widerstreiten scheinen, sind alle jene, in denen angedeutet wird, daß der Wille des Menschen nicht mit dem Willen Gottes übereinstimmt, wie z. B. Jesaias V, 4: „Was sollte man doch mehr thun an meinem Weinberge, das ich nicht gethan habe an ihm? Warum hat er denn Heerlinge gebracht, da ich wartete, daß er Trauben brächte?"; Jeremias XIX, 5: „Sie haben dem Baal Höhen gebauet, ihre Kinder zu verbrennen dem Baal zu Brandopfern, welches ich ihnen weder geboten, noch davon geredet habe, dazu in mein Herz nie ge-

kommen ist;" Hosea XIII, 9: „Israel, dein Unglück kommt von dir selbst, denn dein Heil stehet allein bei mir," und 1. Timoth. II, 4: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen." Er bemerkt dazu, daß er noch eine Anzahl anderer Stellen anführen könne, wie z. B. die, welche besagen, daß Gott nicht die Ungerechtigkeit will, daß er das Heil des Sünders will, und überhaupt alle die, welche zu erkennen geben, daß Gott das Gute gebiete und das Böse verbiete.[80])

11. Gegen diese Stellen nun macht Herr Hobbes geltend, daß Gott nicht immer das will, was er gebietet, wie z. B. als er Abraham gebot, seinen Sohn zu opfern, und daß sein offenbarter Wille nicht immer sein voller Wille oder sein Beschluß ist, wie z. B. als er dem Propheten Jonas offenbarte, daß Ninive in vierzig Tagen untergehen würde. Er bemerkt auch, daß der Satz: Gott wolle das Heil aller, nur bedeute, daß Gott allen gebiete, das zu thun, was zum Heile nöthig ist, und daß, wenn die Schrift sagt, Gott wolle die Sünde nicht, dies nur heiße, er wolle sie bestrafen. Was die übrigen Stellen anbetrifft, so hält Herr Hobbes dieselben für übereinstimmend mit der gewöhnlichen menschlichen Redeweise. Indessen wird man ihm einwerfen, daß es Gottes nicht würdig sei, daß sein offenbarter Wille mit seinem wirklichen Willen in Widerspruch stehe, daß also das, was er den Niniviten durch Jonas sagen ließ, eher eine Drohung, als eine Voraussagung war, und daß dabei ihre Unbußfertigkeit stillschweigend vorausgesetzt war — auch faßten ja die Niniviten es wirklich in diesem Sinne auf. Ferner wird man ihm entgegnen, daß Gott, als er dem Abraham die Opferung seines Sohnes befahl, in Wirklichkeit den Gehorsam, aber nicht die That wollte, die er ja auch verhinderte, nachdem er den Gehorsam erlangt hatte, denn es war dies keine That, die an sich gewollt zu werden verdiente. Anders verhält es sich dagegen mit den Hand-

lungen, hinsichtlich derer er zu erkennen giebt, daß er sie ausdrücklich wolle, und die in der That würdig sind, Gegenstand seines Willens zu sein. Zu dieser Klasse gehört die Frömmigkeit, die Nächstenliebe und jede tugendhafte Handlung, die Gott gebietet, namentlich aber auch die Unterlassung der Sünde, die weiter von der göttlichen Vollkommenheit entfernt ist als alles andere. Es ist also unvergleichlich besser, wenn man den Willen Gottes so auslegt, wie das in meinem Werke geschehen ist, und daher sagt, Gott habe in Folge seiner höchsten Güte vorgängig eine ernste Neigung, alles Gute und jede löbliche Handlung hervorzubringen oder hervorbringen zu sehen und ihre Hervorbringung zu bewirken, und dagegen alles Uebel und jede schlechte Handlung zu verhindern oder fehlschlagen zu sehen und ihr Fehlschlagen zu bewirken, durch diese selbe Güte aber in Verbindung mit einer unendlichen Weisheit und durch das Zusammenwirken aller vorgängigen und besondern Neigungen zu jedem einzelnen Gute und zur Verhinderung jedes einzelnen Uebels werde er bestimmt, den besten möglichen Plan der Dinge zu verwirklichen, was eben seinen schließlichen und entscheidenden Willen ausmacht; da nun dieser beste Plan so beschaffen ist, daß das Gute darin, wie das Licht durch den Schatten, so durch einiges Schlechte, das unvergleichlich geringer ist als jenes Gute, hervorgehoben werden muß, so konnte Gott weder dies Schlechte völlig ausschließen, noch gewisse von diesem Plane ausgeschlossene Güter aufnehmen, ohne gegen seine höchste Vollkommenheit zu verstoßen; und eben deshalb muß man sagen, er habe die Sünde anderer gestattet, weil er sonst selbst eine Handlung vollbracht haben würde, die schlimmer gewesen wäre als alle Sünden der Geschöpfe.[81])

12. Meines Erachtens hat der Bischof von Derry mindestens darin Recht, daß er sagt (Abschnitt XV seiner Antwort, S. 153), die Ansicht der Gegner widerstreite der Frömmigkeit, sobald sie alles auf Gottes Macht allein zu-

rückführen, und Herr Hobbes dürfe keineswegs behaupten, daß die Verehrung oder der Cultus nur ein Zeichen der Macht dessen sei, den man verehrt, da man auch die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit und andere Vollkommenheiten anerkennen und verehren könne und auch solle. Magnos facile laudamus, bonos libenter.*) Diese Ansicht, die Gott alle Güte und alle wahre Gerechtigkeit abspricht, die ihn als einen Tyrannen darstellt, der eine unumschränkte Macht ohne jede Abhängigkeit von Recht und Billigkeit gebraucht und Millionen von Geschöpfen erschafft, die dann ewig unglücklich sind, und das in keiner andern Absicht als um nur seine Macht zu zeigen — eine solche Ansicht ist im Stande, die Menschen sehr schlecht zu machen, und wenn sie allgemein anerkannt wäre, so bedürfte es keines Teufels weiter in der Welt, um die Menschen unter sich und mit Gott zu entzweien, wie dies die Schlange that, als sie die Eva glauben machte, Gott habe mit dem Verbote, von der Frucht des Baumes zu essen, nicht ihr Bestes gewollt. Herr Hobbes sucht in seiner Duplik (S. 160) diesen Streich abzuwehren, indem er sagt, die Güte sei nur ein Theil der göttlichen Macht, nämlich das Vermögen, sich beliebt zu machen. Aber das heißt nur mittelst einer Ausflucht den Sinn der Ausdrücke verdrehen und das mit einander vermengen, was von einander unterschieden werden muß. Und dann, bei Lichte betrachtet, wie kann Gott sich beliebt machen, wenn er nicht das Wohl der vernünftigen Geschöpfe beabsichtigt, wenn er keine andern Principien der Gerechtigkeit hat, als nur seine Macht, die ihn veranlaßt, entweder das, was der Zufall ihm darbietet, willkürlich, oder das, was möglich ist, mit Nothwendigkeit hervorzubringen, ohne daß eine auf dem Guten beruhende Wahl vorhanden ist? Diese Lehren von der blinden Macht oder von der willkürlichen

---

*) Die Großen lobt man leicht, die Guten gern.

Gewalt zerstören also die Frömmigkeit, denn die erstere vernichtet das vernünftige Princip oder die Vorsehung Gottes, und die andere legt Gott Handlungen bei, die sich nur für das böse Princip schicken. Die Gerechtigkeit Gottes, sagt Herr Hobbes (S. 161), ist nichts anderes als die Macht, die er besitzt und durch Austheilung von Fluch und Segen ausübt. Diese Definition setzt mich in Erstaunen: nicht die Macht, Fluch und Segen auszutheilen, sondern der Wille, sie vernünftig zu vertheilen, d. h. die von der Weisheit geleitete Güte, macht die Gerechtigkeit Gottes aus. Aber, sagt Herr Hobbes, die Gerechtigkeit Gottes gleicht nicht der Gerechtigkeit des Menschen, der nur durch Befolgung der von seinem Obern aufgestellten Gesetze gerecht ist. Auch darin täuscht sich Herr Hobbes und ebenso Herr Pufendorf, der sich dieser Meinung angeschlossen hat. Die Gerechtigkeit hängt sowohl bei den Menschen wie bei Gott nicht von den willkürlichen Gesetzen der Obern, sondern von den ewigen Regeln der Weisheit und der Güte ab. An derselben Stelle behauptet Herr Hobbes auch, daß die Weisheit, die man Gott beilegt, nicht in einer logischen Erwägung der Mittel im Hinblick auf die Zwecke, sondern in einer unbegreiflichen Eigenschaft bestehe, die einem unbegreiflichen Wesen beigelegt werde, um dasselbe zu ehren. Wie es scheint, will er damit sagen, sie sei ein unsagbares Etwas, das einem unsagbaren Etwas beigelegt werde, oder wohl gar eine chimärische Eigenschaft, die einer chimärischen Substanz zuertheilt worden, um die Völker vermittelst der Verehrung, die sie derselben widmen, einzuschüchtern und zu unterhalten. Denn im Grunde genommen kann Herr Hobbes schwerlich eine andere Meinung von Gott und seiner Weisheit haben, da er ja nur stoffliche Substanzen anerkennt. Wäre Herr Hobbes noch am Leben, so würde ich es unterlassen haben, ihm Ansichten zur Last zu legen, die ihm schaden könnten, aber es ist schwer, ihn davon frei zu sprechen: in der

Folge mag er auch vielleicht anderer Meinung geworden sein, denn er hat ein hohes Alter erreicht, so daß man hoffen darf, seine Irrthümer werden nicht verderblich für ihn geworden sein. Da sie das aber für andere werden können, so ist es angebracht, daß man denen eine Warnung giebt, die einen Schriftsteller lesen, der im übrigen viel Verdienst hat, und von dem man in sehr vielen Dingen lernen kann. Allerdings schlußfolgert Gott nicht eigentlich, da er nicht, wie wir, Zeit braucht, um von einer Wahrheit zu einer andern überzugehen, da er aber alle Wahrheiten und alle Verknüpfungen derselben mit einem Male erfaßt, so kennt er auch alle Folgerungen und schließt im höchsten Grade alle die Schlußreihen in sich, die wir aufstellen können: und eben deshalb ist seine Weisheit eine vollkommene.[82])

III.

Bemerkungen

über

das kürzlich in England erschienene Buch

vom

Ursprung des Uebels.

1. Es ist zu bedauern, daß Herrn Bayle nur die in den Zeitschriften erschienenen Recensionen dieses trefflichen Werkes zu Gesichte gekommen sind, denn hätte er es selbst gelesen und gehörig geprüft, so würde er uns Gelegenheit gegeben haben, mehrere Schwierigkeiten zu heben, die wie die Köpfe der Hydra immer wieder von neuem entstehen bei einem Gegenstande, bei dem man sich leicht in den Ausdrücken verstricken kann, wenn man nicht das ganze System vor sich hat und sich nicht die Mühe giebt, mit aller Genauigkeit und Schärfe zu begründen und zu folgern. Denn bei den Gegenständen, welche die Vorstellungskraft übersteigen, ist die Schärfe der Beweise dasselbe, was die Figuren in der Geometrie sind, da immer etwas vorhanden sein muß, das der Aufmerksamkeit eine bestimmte Richtung zu geben und die Verknüpfung zwischen den Betrachtungen herzustellen vermag. Aus diesem Grunde meinte ich, als mir jenes gelehrte und zugleich anziehend geschriebene lateinische Buch, das in London erschienen und dann in Bremen nachgedruckt worden ist, zuerst in die Hände fiel, daß die Erhabenheit des Gegen=

standes und das Verdienst des Verfassers eine nähere Betrachtung erforderten, die einzelne Leser sogar von mir verlangen dürften, da ich nur zur Hälfte mit jenem Autor übereinstimme. Das Werk enthält nämlich fünf Kapitel, von denen das fünfte mit dem Anhange so stark ist, wie die übrigen vier zusammen genommen, und ich bin inne geworden, daß diese vier ersten Kapitel, die vom Uebel im allgemeinen und vom physischen Uebel im besondern handeln, mit Ausnahme einiger besonderer Stellen ziemlich mit meinen Principien zusammenstimmen und sogar hin und wieder einzelne Punkte, die ich nur flüchtig berührte, weil Herr Bayle kein besonderes Gewicht darauf gelegt hatte, mit großer Beredtsamkeit ausführlich erörtern. Das fünfte Kapitel dagegen, das in seinen Abschnitten, von denen einige ganzen Kapiteln gleichkommen, die Freiheit und das davon abhängige moralische Uebel behandelt, ist auf Principien aufgebaut, die den meinen und oft sogar denen des Herrn Bayle — wenn es eben möglich wäre, ihm feste Principien beizumessen — schnurstracks zuwiderlaufen. Dies fünfte Kapitel will nämlich zeigen — wenn das überhaupt anginge — daß die wahre Freiheit von einer unbestimmten, völligen und unbedingten, nach beiden Seiten hin gleich großen Gleichgiltigkeit abhängig sei, so daß also weder bei dem Wählenden noch am gewählten Gegenstande irgend ein Grund für die Entscheidung vorhanden ist, der der Entscheidung vorherginge, und man nicht das wählt, was gefällt, sondern durch das grundlose Wählen bewirkt, daß das gefällt, was man wählt.

2. Das Princip einer Wahl ohne Grund und ohne Ursache, einer Wahl, die des Zwecks der Weisheit und der Güte beraubt ist, wird von vielen als das große Vorrecht Gottes und der vernünftigen Substanzen und als die Quelle ihrer Freiheit, ihrer Zufriedenheit, ihrer Sittlichkeit und des ihnen zuzurechnenden Guten oder Bösen angesehen. Und zuweilen wird die Einbildung, als könne

man sich nicht nur von der Neigung, sondern sogar auch von der Vernunft im Innern und von dem Guten oder dem Schlechten in der Außenwelt unabhängig nennen, in so schönen Farben dargestellt, daß man sie für das Vortrefflichste auf der Welt halten sollte, und doch ist es nur eine leere Einbildung, eine Unterdrückung der Vernunft durch die Laune, mit der man sich brüstet. Man behauptet da etwas Unmögliches, fände es aber wirklich statt, so würde es schädlich sein. Diese erträumte Eigenthümlichkeit könnte einem Don Juan im Steinernen Gaste beigelegt werden, auch könnte irgend ein überspannter Kopf den äußern Schein derselben affectiren und sich einreden, er besitze sie in der That: in der Natur aber wird nie eine Wahl vorkommen, zu der man nicht durch die vorhergehende Vorstellung vom Guten oder vom Uebel, durch Neigungen oder durch Gründe bestimmt wird, und ich habe daher immer die Vertheidiger dieser unbedingten Gleichgiltigkeit aufgefordert, ein Beispiel dafür beizubringen. Wenn ich indessen auch diese Wahl, bei der man durch nichts bestimmt wird, als Traumgespinnst behandle, so beabsichtige ich doch durchaus nicht, die Vertheidiger dieser Ansicht und namentlich den tüchtigen Autor des in Rede stehenden Buches als Träumer hinzustellen. Die Peripatetiker lehrten einige Dinge dieser Art, man würde aber eine schreiende Ungerechtigkeit begehen, wenn man einen Occam, einen Suisset, einen Cäsalpinus, einen Conringius, die noch einige scholastische Ansichten vertheidigten, welche man inzwischen geläutert und umgestaltet hat, deshalb verachten wollte.[82a])

3. Eine von diesen Ansichten nun, die jedoch von der spätern Scholastik und im Zeitalter der Chimären wieder ins Leben gerufen und in die Philosophie eingeführt worden ist, ist eben die unbestimmte Gleichgiltigkeit beim Wählen oder der als in den Seelen vorkommend gedachte wirkliche Zufall, als ob nichts uns eine Neigung verliehe,

wenn wir dessen nicht klar und deutlich inne werden, und als ob eine Wirkung ohne Ursachen sein könnte, sobald diese Ursachen nicht wahrnehmbar sind: es ist das beinahe ganz dieselbe Weise wie die, in der einige die nicht sinnlich wahrnehmbaren Atome geläugnet haben, weil sie dieselben nicht sehen. Da aber die neuern Philosophen die scholastischen Ansichten umgestaltet und verbessert haben, indem sie nach den Gesetzen der körperlichen Natur zeigten, daß ein Körper nur durch die Bewegung eines andern, der ihn treibt, in Bewegung gesetzt werden kann, so muß man ebenso annehmen, daß unsere Seelen — kraft der Gesetze der geistigen Natur — nur durch irgend einen Grund des Guten oder Bösen bewegt werden können, selbst wenn die genaue und bestimmte Erkenntnis desselben nicht möglich ist, weil es eine unendliche Menge kleiner Vorstellungen giebt, die uns zuweilen heiter, bekümmert und sonst verschieden stimmen und uns das eine angenehmer als das andere machen, ohne daß man sagen kann, warum. Platon, Aristoteles und sogar Thomas von Aquino, Durandus a Sancto Portiano und andere von den tüchtigsten Scholastikern urtheilen darüber wie der große Haufe, und wie Leute ohne Vorurtheile es immer gethan haben. Sie setzten die Freiheit in den Gebrauch der Vernunft und die Verwendung der Neigungen, durch welche die Gegenstände erwählt oder verworfen werden, und nehmen als feststehend an, daß unser Wille bei seiner Wahl durch die wahren oder scheinbaren Güter oder Uebel bestimmt werde, die man an den Gegenständen bemerkt. Schließlich aber haben einige allzu spitzfindige Philosophen aus ihrem Destillirkolben den unerklärbaren Begriff einer durchaus von allem unabhängigen Wahl zu Tage gefördert, der Wunder thun und alle Schwierigkeiten lösen soll. Aber er selbst bietet gleich von vorn herein eine der größten, indem er das große Princip der Urtheilskraft verletzt, laut welchem wir immer annehmen, daß nichts ohne eine

Ursache oder einen zureichenden Grund geschehe. Da die Scholastiker häufig die Anwendung dieses großen Princips vergaßen, indem sie gewisse ursprüngliche verborgene Qualitäten annahmen, so darf man sich nicht wundern, daß diese erdichtete unbestimmte Gleichgiltigkeit bei ihnen Beifall gefunden hat, und daß sogar ausgezeichnete davon eingenommen waren. Unser Verfasser, der im übrigen von vielen Irrthümern der gewöhnlichen Scholastiker frei ist, hält noch an diesem erdichteten Gebilde fest; ohne Zweifel aber ist er einer der geschicktesten Vertheidiger desselben:

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.*)

Er giebt ihm die beste mögliche Wendung und zeigt es nur von seiner guten Seite. Er entkleidet die Spontaneität und die Vernunft ihrer Vorzüge und legt sie sämmtlich der unbestimmten Gleichgiltigkeit bei: nur durch diese Gleichgiltigkeit ist man thätig, widersteht man den Leidenschaften, macht man sich nach seiner Wahl beliebt, ist man glücklich, und es scheint danach, als ob man elend sein würde, wenn irgend eine glückliche Nothwendigkeit uns zwänge, gut zu wählen. Unser Verfasser hatte über den Ursprung und die Gründe der natürlichen Uebel vortreffliche Sachen gesagt, er brauchte also nur die nämlichen Principien auf das moralische Uebel anzuwenden, um so mehr, da er selbst der Ansicht ist, daß das moralische Uebel durch die physischen Uebel, die es verursacht oder zu verursachen strebt, ein Uebel wird. Ich kann mir aber nicht erklären, warum er gemeint hat, es hieße Gott und die Menschen herabwürdigen, wenn dieselben der Vernunft unterthan sein müßten, daß sie dadurch völlig passiv werden und nicht mit sich selbst zufrieden sein würden, kurzum,

*) Wenn Pergamos mit der Rechten
Vertheidigt werden könnte, so wäre es bereits durch diese geschehen.

daß die Menschen dem von außen auf sie anstürmenden Unglück nichts entgegenzustellen haben würden, wenn sie nicht das schöne Vorrecht in sich trügen, die Dinge durch ihre Wahl gut und erträglich machen und durch die Berührung mit dieser wunderbaren Fähigkeit alles in Gold verwandeln zu können.

4. Ich werde in der Folge diesen Punkt noch genauer prüfen, vorher wird es jedoch gut sein, die vortrefflichen Gedanken unseres Verfassers über die Natur der Dinge und über die natürlichen Uebel ins Auge zu fassen, zumal da wir an einigen Stellen noch etwas weiter gehen können: auch werden wir auf diesem Wege die ganze Einrichtung seines Systems besser kennen lernen. Das erste Kapitel enthält die Principien. Unser Verfasser nennt Substanz ein Wesen, dessen Begriff nicht das Dasein eines andern einschließt. Ich weiß nun nicht, ob es, des Zusammenhangs der Dinge wegen, dergleichen unter den Geschöpfen giebt: das Beispiel einer Wachskerze ist so wenig das Beispiel einer Substanz, wie es das eines Bienenschwarms sein würde. Man kann jedoch die Ausdrücke auch in einem weitern Sinne nehmen. Unser Autor bemerkt sehr richtig, daß nach allen Veränderungen des Stoffs und nach Wegnahme aller der Eigenschaften, derer er beraubt werden kann, demselben noch die Ausdehnung, die Beweglichkeit, die Theilbarkeit und die Widerstandskraft verbleibe. Er erklärt auch die Natur der Begriffe und giebt zu verstehen, daß die Universalien nur die Aehnlichkeiten bezeichnen, die zwischen den Individuen bestehen, und daß wir unter Vorstellungen nur das durch eine unmittelbare Empfindung Erkannte verstehen, während alles übrige uns nur durch seine Beziehungen zu diesen Vorstellungen bekannt ist. Wenn er aber zugiebt, daß wir keine Vorstellung von Gott, vom Geiste und von der Substanz hätten, so scheint er nicht hinlänglich beachtet zu haben, daß wir den Geist und die Substanz unmittelbar

wahrnehmen, indem wir uns selbst wahrnehmen, und daß die Vorstellung Gottes durch die Beseitigung der Grenzen unserer Vollkommenheiten in der Vorstellung von uns entsteht, wie die Ausdehnung, unbedingt genommen, in der Vorstellung von einer Kugel enthalten ist. Mit Recht behauptet er auch, daß wenigstens unsere einfachen Vorstellungen uns angeboren seien, und verwirft er die unbeschriebene Tafel des Aristoteles und des Herrn Locke. Dagegen kann ich ihm nicht einräumen, daß unsere Vorstellungen kaum mehr Beziehung zu den Dingen haben als die in die Luft gehauchten Worte, oder als die auf das Papier geworfenen Schriftzüge Beziehungen zu unsern Vorstellungen haben, und daß auch die Beziehungen der Empfindungen willkürlich und ex instituto*) seien wie die Bedeutungen der Worte. Ich habe schon an anderer Stelle dargelegt, weshalb ich in diesem Punkte nicht mit unsern Cartesianern übereinstimme.

5. Um zur ersten Ursache zu gelangen, sucht unser Verfasser ein Kriterion oder Kennzeichen der Wahrheit und setzt dasselbe in jene Kraft, durch welche unsere innern Behauptungen, sobald sie einleuchtend sind, den Verstand nöthigen, ihnen zuzustimmen: dadurch, sagt er, messen wir den Sinnen Glauben bei. Er zeigt auch, daß das Kennzeichen der Wahrheit bei den Cartesianern, nämlich eine klare und deutliche Vorstellung, selbst eines neuen Kennzeichens zur Erkenntnis dieser Klarheit und Deutlichkeit bedarf, und daß die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung der Vorstellungen (oder vielmehr der Ausdrücke, wie man früher sagte) ebenfalls trügerisch sein kann, da es wirkliche und anscheinende Uebereinstimmungen giebt. Er scheint sogar anzuerkennen, daß auch die innere Kraft, die uns nöthigt, unsere Zustimmung zu geben, Vorsicht erheischt und aus eingewurzelten Vorurtheilen stammen

*) Auf dem Herkommen beruhend.

kann. Deshalb meint er auch, daß der, welcher ein anderes Kriterion gäbe, etwas sehr Nützliches für die Menschheit gefunden haben würde. Ich habe versucht, dies Kriterion in einer kleinen, 1684 veröffentlichten Abhandlung über die Wahrheit und die Ideen darzulegen, und obgleich ich mich nicht rühme, damit etwas Neues entdeckt zu haben, so hoffe ich doch, damit Dinge klargelegt zu haben, von denen man bis dahin nur eine verworrene Kenntnis hatte. Ich unterscheide nämlich zwischen Sach-Wahrheiten und Vernunft-Wahrheiten. Die Sach-Wahrheiten können nur durch die Gegenüberstellung mit den Vernunft-Wahrheiten und durch Zurückführung auf die in uns vorhandenen unmittelbaren Vorstellungen beglaubigt werden, welche Vorstellungen, wie St. Augustinus und Herr Descartes sehr richtig erkannt haben, nicht bezweifelt werden können, da wir ja doch nicht bezweifeln können, daß wir denken, und daß wir sogar diese oder jene Dinge denken. Um aber zu erkennen, ob unsere innern Vorstellungen einige Realität in den Dingen besitzen, und um von den Gedanken zu den Gegenständen zu gelangen, muß man meiner Meinung nach erwägen, ob unsere Vorstellungen unter sich und mit andern, die wir gehabt haben, richtig verknüpft sind, so daß die Regeln der Mathematik und andere Vernunft-Wahrheiten dabei zur Geltung kommen: ist das der Fall, so muß man sie für wirkliche halten, und ich glaube, dies ist das einzige Mittel, um sie von den Einbildungen, Träumen und Visionen zu unterscheiden. Die Wahrheit der Dinge außer uns kann also nur durch den Zusammenhang der Phänomena erkannt werden. Das Kriterion der Vernunft-Wahrheiten oder der Wahrheiten, die dem Begriffsvermögen entspringen, besteht in einer genauen und sorgfältigen Anwendung der Regeln der Logik. Was die Vorstellungen oder Begriffe anlangt, so nenne ich alle die wirkliche, deren Möglichkeit gewiß ist, und die

Definitionen, welche diese Möglichkeit nicht angeben, sind nur Nominal-Definitionen. Die tüchtig in der Analyse bewanderten Geometer kennen den Unterschied, der in dieser Hinsicht zwischen den Eigenthümlichkeiten besteht, durch welche eine Linie oder Figur definirt werden kann. Unser tüchtiger Autor ist vielleicht nicht so tief eingedrungen, aus all dem hier nachstehend Angeführten aber ersieht man, daß es ihm weder an Tiefe, noch an Gründlichkeit fehlt.[83])

6. Demnächst untersucht er, ob die Bewegung, der Stoff und der Raum von selbst bestehen, und erwägt zu diesem Zwecke, ob man sich vorzustellen vermag, daß sie nicht bestehen. Dabei hebt er das Vorrecht Gottes hervor, daß man, sobald man annimmt, daß er besteht, auch zugeben muß, daß er mit Nothwendigkeit besteht. Es ist das ein Folgesatz aus einer Bemerkung, die ich in der oben erwähnten kleinen Abhandlung gemacht habe, daß man nämlich, sobald man zugebe, daß Gott möglich sei, auch zugeben müsse, daß er mit Nothwendigkeit besteht. Sobald man aber zugiebt, daß Gott besteht, giebt man auch zu, daß er möglich ist. Sobald man daher zugiebt, daß Gott besteht, muß man auch zugeben, daß er mit Nothwendigkeit besteht. Dies Vorrecht ist jedoch den oben genannten drei Dingen nicht eigen. Auch meint unser Verfasser von der Bewegung im besondern, es genüge nicht, wenn man mit Herrn Hobbes sage, daß die gegenwärtige Bewegung von einer frühern herrühre, diese wieder von einer noch frühern und so ins Unendliche fort. Denn man mag so weit zurückgehen, wie man will, hinsichtlich des Grundes für die Bewegung im Stoffe kommt man damit nicht weiter. Dieser Grund muß also außerhalb jener Reihe liegen, und wenn es eine ewige Bewegung gäbe, so bedürfte es auch eines ewigen Bewegers: wie die Strahlen der Sonne, wenn sie auch mit der Sonne ewig wären, nichtsdestoweniger ihre ewige Ursache in der

Sonne haben würden. Ich freue mich, diese Begründungen unseres gewandten Verfassers mittheilen zu können, damit man sieht, von welcher Wichtigkeit nach seiner Meinung das Princip des zureichenden Grundes ist. Denn wenn es statthaft ist, etwas anzunehmen, wofür anerkanntermaßen kein Grund vorhanden ist, so wird es einem Atheisten leicht sein, diesen Beweis umzustoßen, indem er sagt, es sei nicht nothwendig, daß es einen zureichenden Grund für das Dasein der Bewegung gebe. Ich will hier nicht auf die Erörterung über die Realität und die Ewigkeit des Raums eingehen, aus Furcht, mich allzu weit von unserm Gegenstande zu entfernen. Es genügt, wenn ich anführe, daß unser Autor der Ansicht ist, der Raum könne durch Gottes Macht vernichtet werden, aber nur im Ganzen, nicht in einzelnen Theilen, und wir könnten allein mit Gott bestehen, auch wenn es weder Raum noch Stoff gäbe, da wir die Vorstellung vom Dasein der äußern Dinge nicht in uns tragen. Er giebt auch zu bedenken, daß in den sinnlichen Wahrnehmungen der Töne, der Gerüche und des Geschmacks die Vorstellung vom Raume nicht enthalten ist. Wie man aber auch über den Raum urtheilen mag, es genügt, daß es einen Gott giebt, der die Ursache des Stoffs und der Bewegung und damit aller Dinge ist. Unser Verfasser meint, wir könnten über Gott nur urtheilen, wie der Blindgeborene über das Licht. Ich dagegen meine, daß doch etwas mehr in uns vorhanden ist, denn unser Licht ist ja ein Strahl vom göttlichen Lichte. Nachdem er dann noch einige Eigenschaften Gottes besprochen, erkennt unser Autor an, daß Gott zu einem Zwecke handle, der in der Mittheilung seiner Güte besteht, und daß seine Werke trefflich eingerichtet seien. Endlich beschließt er dann das Kapitel gebührendermaßen, indem er sagt, daß Gott bei der Erschaffung der Welt dafür Sorge getragen habe, derselben die größte Angemessenheit der Dinge, die größte Bequemlich-

keit für die mit Gefühl begabten Wesen und die größte Harmonie unter den Begierden zu verleihen, die eine unendliche Macht, Weisheit und Güte im Vereine hervorzubringen vermochten; und wenn nichtsdestoweniger, fügt er hinzu, einiges Uebel darin verblieben ist, so muß man daraus schließen, daß diese unendlichen göttlichen Vollkommenheiten dasselbe nicht beseitigen konnten (ich möchte dafür lieber sagen: durften).

7. Das zweite Kapitel giebt eine Zergliederung des Uebels. Wie ich unterscheidet der Verfasser zwischen dem metaphysischen, dem physischen und dem moralischen Uebel. Das metaphysische Uebel ist das der Unvollkommenheiten, das physische Uebel besteht im Schmerze und andern ähnlichen Beschwerden und das moralische Uebel endlich in den Sünden. Alle diese Uebel finden sich in dem Werke Gottes vor, und Lucretius hat daraus geschlossen, daß es keine Vorsehung gäbe, und demgemäß bestritten, daß die Welt ein Werk der Gottheit sein könne:

Naturam rerum divinitus esse creatam,*)

weil es so viele Mängel in der Natur der Dinge gäbe:

Quoniam tanta stat praedita culpa.**)

Andere haben zwei Principien angenommen, ein gutes und ein böses, und einige haben sogar diese Schwierigkeit für unüberwindlich gehalten, wobei unser Autor Herrn Bayle im Auge gehabt zu haben scheint. Er hofft nun in seinem Werke zu zeigen, daß diese Schwierigkeit kein Gordischer Knoten ist, der zerhauen werden muß, und bemerkt mit Recht, daß Gottes Macht, Weisheit und Güte in ihrer Ausübung nicht unendlich und vollkommen sein würden, wenn diese Uebel ausgeschlossen worden wären.

---

*) Daß die Natur der Dinge von Gott geschaffen sei.
**) Weil sie mit so viel Gebrechen behaftet ist.

Im dritten Kapitel beginnt er mit dem Uebel aus der Unvollkommenheit und bemerkt übereinstimmend mit Augustinus, daß die Geschöpfe unvollkommen sind, weil sie aus dem Nichts erschaffen worden, während Gott, hätte er eine vollkommene Substanz aus seinem eigenen Reichthum hervorgebracht, einen Gott daraus gebildet haben würde. Dies giebt dem Verfasser Anlaß zu einem kleinen Abstecher gegen die Socinianer. Aber, könnte jemand sagen, warum hat Gott nicht völlig von der Hervorbringung der Dinge Abstand genommen, anstatt unvollkommene zu schaffen? Darauf erwidert der Verfasser sehr gut, daß der Ueberfluß der Güte Gottes die Ursache davon sei. Er hat sich darin mittheilen wollen, selbst auf Kosten einer Empfindlichkeit, die wir als bei Gott vorhanden annehmen, indem wir uns einbilden, daß die Unvollkommenheiten ihn verletzen. Daher war ihm das Unvollkommene lieber als das Nichts. Aber hier hätte noch hinzugefügt werden können, daß Gott in der That das vollkommenste Ganze hervorgebracht hat, das hervorzubringen möglich war, und mit dem er mit vollem Rechte völlig zufrieden sein kann, da die Unvollkommenheiten an den Theilen zu einer größern Vollkommenheit am Ganzen führen. Auch bemerkt der Verfasser ein wenig weiter unten, daß wohl gewisse Dinge hätten besser gemacht werden können, nicht aber ohne andere, neue Unbequemlichkeiten, die vielleicht größer gewesen wären als die bestehenden. Dies Vielleicht hätte fortfallen können, zumal der Verfasser am Schlusse dieses Kapitels — und mit Recht — als sicher hinstellt, daß es zum Wesen der unendlichen Güte gehöre, das Beste zu wählen. Er hätte daraus schon ein wenig früher den Schluß ziehen können, daß die unvollkommenen Dinge mit den vollkommensten verbunden sein werden, sobald sie nicht verhindern, daß es der letztern so viele giebt, wie nur immer möglich ist. Deshalb sind auch neben den Geistern die Körper geschaffen worden, da die

letztern kein Hindernis für die erstern sind, und die Erschaffung des Stoffs war des großen Gottes durchaus nicht unwürdig, wie die alten Ketzer meinten, die diese Schöpfung einem gewissen Demogorgon zuschrieben.[84])

8. Kommen wir nun zum physischen Uebel, von dem im vierten Kapitel die Rede ist. Nachdem er dargelegt hat, daß das metaphysische Uebel, d. h. die Unvollkommenheit, vom Nichts herrührt, fällt unser berühmter Autor das Urtheil, daß das physische Uebel, d. h. die Ungemächlichkeit, vom Stoff oder vielmehr von der Bewegung desselben herrühre. Denn ohne die Bewegung würde der Stoff nutzlos sein, und unter diesen Bewegungen muß sogar Widerspruch und Verschiedenheit herrschen, denn wenn alles zusammen sich in gleicher Richtung bewegte, so würde es weder Mannigfaltigkeit noch Zeugung geben. Die Bewegungen aber, welche die Zeugungen veranlassen, bewirken auch die Verderbnis, da eben aus der Verschiedenheit der Bewegungen der Zusammenprall der Körper entspringt, durch den sie häufig zertheilt und vernichtet werden. Um indessen die Körper dauerhafter zu machen, hat der Urheber der Natur sie in Systeme vertheilt, von denen die uns bekannten aus leuchtenden und undurchsichtigen Kugeln auf eine Weise zusammengesetzt sind, die so schön und so trefflich geeignet ist, die Kenntnis und die Bewunderung dessen zu bewirken, was sie enthalten, daß wir uns nichts Schöneres vorstellen können. Die Krone des Werkes aber war der Bau der Thiere, damit es allenthalben der Erkenntnis fähige Geschöpfe gäbe:

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.*)

Unser scharfsinniger Autor meint, daß die Luft und sogar der reinste Aether ebenso wohl ihre Bewohner haben wie das Wasser und die Erde. Gäbe es aber auch Orte ohne

*) Damit keine Gegend ihrer Thiere beraubt wäre.

Thiere, so könnten dieselben für andere bewohnte Orte von unentbehrlichem Nutzen sein, wie z. B. die Gebirge, welche die Oberfläche unserer Erdkugel uneben und zuweilen wüst und unfruchtbar machen, für die Erzeugung der Ströme und Winde nützlich sind; auch haben wir keinen Grund, uns über die Haiden und Moräste zu beklagen, da noch immer Land genug für die Bebauung übrig bleibt. Ueberdem darf man sich durchaus nicht einbilden, daß alles für den Menschen allein geschaffen sei: der Verfasser ist überzeugt, nicht nur daß es reine Geister giebt, sondern auch, daß es unsterbliche, jenen Geistern ähnliche Thiere giebt, d. h. Thiere, deren Seelen mit einem ätherischen und unverweslichen Stoffe verbunden sind. Dies ist aber bei den Thieren, deren Körper aus Erde gebildet und aus Röhren mit darin circulirenden Flüssigkeiten zusammengesetzt ist, und deren Bewegung mit dem Zerbrechen der Gefäße aufhört, nicht der Fall, und deshalb glaubt unser Autor, daß die Unsterblichkeit, welche Adam im Falle seines Gehorsams gewährt worden wäre, nicht eine Folge seiner Natur, sondern der göttlichen Gnade gewesen sein würde. [84a])

9. Nun war es aber für die Erhaltung der zerstörbaren Thiere nothwendig, daß sie Merkmale hatten, die sie von einer gegenwärtigen Gefahr in Kenntnis setzten und ihnen das Verlangen eingaben, dieselbe zu vermeiden. Deshalb muß das, was mit einer schweren Verletzung droht, zuvor den Schmerz verursachen, der das Thier zu Anstrengungen zu bringen vermag, die im Stande sind, die Ursache jener Ungemächlichkeit zu entfernen oder ihr zu entfliehen und damit einem größern Uebel vorzubeugen. Auch die Furcht vor dem Tode dient dazu, daß man demselben ausweicht: denn wäre er nicht so häßlich und die Auflösung des Zusammenhangs nicht so schmerzhaft, so würden die Thiere sich sehr häufig gar nicht um ihren Untergang oder um die Zerstörung der Theile ihres Kör-

pers bekümmern, und die stärksten würden kaum einen ganzen Tag lang bestehen.

Ebenso hat Gott den Thieren den Hunger und den Durst gegeben, um sie dadurch zu nöthigen, sich zu ernähren und zu erhalten, indem sie das ersetzen, was verbraucht wird oder unmerklich verschwindet. Diese Begierden dienen auch dazu, sie zur Arbeit zu veranlassen, um dadurch eine Nahrung zu gewinnen, die ihrer Körperbeschaffenheit entspricht und geeignet ist, ihnen Kräfte zu geben. Der Urheber aller Dinge hat es sogar für nothwendig erachtet, daß sehr häufig ein Thier einem andern zur Nahrung diene, wodurch dasselbe keineswegs unglücklicher wird, da der durch Krankheit herbeigeführte Tod ebenso schmerzhaft und noch schmerzhafter zu sein pflegt als ein gewaltsamer; auch leben diese Thiere, deren Schicksal es ist, die Beute anderer zu werden, da sie keine Voraussicht besitzen, noch für die Zukunft besorgt sind, darum nicht minder ruhig, sobald sie außer Gefahr sind.

Ebenso verhält es sich mit den Ueberschwemmungen, den Erderschütterungen, den Blitzschlägen und andern Störungen, die von den vernunftlosen Thieren nicht gefürchtet werden, und die zu fürchten auch die Menschen für gewöhnlich keinen Anlaß haben, da nur wenige darunter leiden.

10. Der Schöpfer der Natur hat diese und andere Uebel, die nur selten eintreten, durch tausend regelmäßige und immerwährende Annehmlichkeiten ausgeglichen. Der Hunger und der Durst vermehren das Vergnügen, das man durch das Zusichnehmen der Nahrung empfindet. Die mäßige Arbeit ist eine angenehme Uebung der Kräfte des Thieres, und der Schlaf ist auf entgegengesetzte Weise ebenfalls angenehm, indem er die Kräfte durch die Ruhe wiederherstellt. Eines der lebhaftesten Vergnügen aber ist das, welches die Thiere zur Fortpflanzung antreibt. Da Gott dafür Sorge getragen hat, daß die Gattungen un=

sterblich wären, da die Individuen es hienieden nicht sein können, so hat er auch gewollt, daß die Thiere eine große Liebe zu ihren Kleinen hegten, die so weit geht, daß sie sich für deren Erhaltung preisgeben.

Aus dem Schmerze und der Lust entstehen die Furcht, die Begierde und die übrigen Leidenschaften, die gewöhnlich von Nutzen sind, obgleich sie auch zuweilen durch Zufall zum Bösen ausschlagen. Dasselbe gilt von den Giften, den Seuchen und andern schädlichen Dingen, d. h. auch sie sind unvermeidliche Folgen eines gut eingerichteten Systems. Was die Unwissenheit und die Irrthümer anlangt, so muß man bedenken, daß ohne Zweifel auch die vollkommensten Geschöpfe vieles nicht wissen, und daß die Kenntnisse den Bedürfnissen angemessen zu sein pflegen. Indessen ist es nothwendig, daß man Fällen ausgesetzt sei, die nicht vorhergesehen werden können, und diese Art von Unfällen ist unvermeidlich. Man muß sich häufig in seinem Urtheile täuschen, weil es nicht immer statthaft ist, es bis zu einer genauen Untersuchung hinauszuschieben. Diese Unzuträglichkeiten sind vom Systeme der Dinge unzertrennlich: die letztern müssen häufig unter bestimmten Umständen einander gleichen und können dann eins für das andere genommen werden. Die unvermeidlichen Irrthümer sind aber weder die häufigsten, noch die gefährlichsten. Vielmehr pflegen die Irrthümer, welche uns das meiste Uebel verursachen, die Folge unseres eigenen Fehlers zu sein, und folglich thäte man Unrecht, wenn man an den natürlichen Uebeln Anlaß nähme, sich das Leben zu nehmen, da man sieht, daß diejenigen, welche dies gethan haben, gewöhnlich durch selbstverschuldete Uebel dazu bewogen worden sind.

11. Nach Prüfung alles dessen ergiebt sich, daß alle die erwähnten Uebel nur die zufälligen Folgen guter Ursachen sind, und nach allem, was wir kennen, darf man bezüglich dessen, was wir nicht kennen, annehmen, daß

man jene Uebel nicht hätte beseitigen können, ohne noch größere Unzuträglichkeiten herbeizuführen. Um dies noch besser zu erkennen, räth uns der Autor, die Welt als ein großes Gebäude aufzufassen. Zu einem solchen gehören nicht nur Zimmer, Säle, Galerien, Gärten und Grotten, sondern auch Küche, Keller, Wirthschaftshof, Ställe und Ausgüsse. Ebenso wäre es nicht angebracht gewesen, lauter Sonnen in der Welt zu schaffen oder eine Erde ganz aus Gold und Diamanten zu bilden, die aber nicht bewohnbar gewesen sein würde. Hätte der Mensch ganz aus Auge oder ganz aus Ohr bestanden, so würde er nicht geeignet gewesen sein, sich zu ernähren. Hätte Gott ihn ohne Leidenschaften geschaffen, so würde er stumpfsinnig gewesen sein, und hätte er ihn vom Irrthum frei bilden wollen, so hätte er ihn der Sinne berauben oder es so einrichten müssen, daß er durch andere Organe empfände, d. h. dann würde es eben keine Menschen gegeben haben. An dieser Stelle erwähnt unser gelehrter Verfasser auch einer Ansicht, welche von der heiligen wie von der Profan-Geschichte gelehrt zu werden scheint, daß nämlich den wilden Thieren, den Giftpflanzen und andern schädlichen Naturgegenständen erst durch die Sünde die Waffen gegen uns in die Hand gegeben worden seien. Da er indessen hier nur nach den Principien der Vernunft begründet und folgert, so läßt er die Lehren der Offenbarung ganz bei Seite. Doch meint er, daß Adam (im Falle seines Gehorsams) nur vermöge der göttlichen Gnade und eines mit Gott geschlossenen Vertrages von den natürlichen Uebeln frei geblieben sein würde, und daß Moses nur etwa sieben Folgen der ersten Sünde ausdrücklich aufzähle. Diese sind

1) die Rücknahme des Gnadengeschenks der Unsterblichkeit;
2) die Unfruchtbarkeit der Erde, die nur noch Unkraut und Gras von geringer Nützlichkeit von selbst hervorbringen sollte;

3) die harte Arbeit, die zur Beschaffung der Nahrung nöthig wurde;
4) die Unterordnung der Frau unter den Willen des Mannes;
5) die Schmerzen des Gebärens;
6) die Feindschaft zwischen dem Menschen und der Schlange, und
7) die Verbannung des Menschen aus dem Lustorte, in den er von Gott versetzt worden war.

Unser Verfasser glaubt indessen, daß mehrere von unsern Uebeln von der Nothwendigkeit des Stoffs herrühren, namentlich seit der Entziehung der Gnade. Ueberdem scheint es ihm, daß die Unsterblichkeit uns nach unserer Verbannung nur eine Last sein würde, und daß es uns vielleicht mehr zum Heile als zur Strafe gereiche, daß uns der Baum des Lebens unzugänglich geworden ist. Hier und da dürfte wohl gegen dies alles einiges zu erinnern sein, im Grunde aber ist die Abhandlung des Verfassers über den Ursprung der Uebel voll guter und gründlicher Betrachtungen, die zu benutzen ich für angebracht gehalten habe. Jetzt nun kommen wir zu dem Punkte, der zwischen uns strittig ist, nämlich zur Erörterung über die Natur der Freiheit.[85])

12. Der gelehrte Verfasser dieses Werkes über den Ursprung des Uebels beabsichtigt im fünften Kapitel, das die Hälfte des ganzen Buches ausmacht, den Ursprung des moralischen Uebels darzulegen und zwar hält er denselben vom Ursprung des physischen Uebels, der in der unvermeidlichen Unvollkommenheit der Geschöpfe besteht, für durchaus verschieden. Es scheint ihm vielmehr, wie wir gleich sehen werden, daß das moralische Uebel von dem herkomme, was er eine Vollkommenheit nennt, und was das Geschöpf nach seiner Meinung mit dem Schöpfer gemein hat: nämlich das Vermögen, ohne jeden Beweggrund und ohne Endzweck und treibende Ursache wählen

zu können. Die Behauptung, daß die größte Unvollkommenheit, d. h. die Sünde, gerade von der Vollkommenheit selbst herkomme, ist ein großes Paradoxon, kein geringeres aber ist es, wenn man die wenigst vernünftige Sache von der Welt, deren Vorzug in einem Freisein vom Joche der Vernunft bestehen würde, für eine Vollkommenheit erklärt. Auch heißt das im Grunde genommen, anstatt die Quelle des moralischen Uebels nachzuweisen, vielmehr behaupten, daß es gar keine solche gebe. Denn wenn der Wille sich entscheidet, ohne daß weder bei der wählenden Person, noch an dem gewählten Gegenstande etwas vorhanden ist, was zur Wahl bestimmen könnte, so wird es weder Grund noch Ursache für diese Wahl geben, und da das moralische Uebel eben in der schlechten Wahl besteht, so heißt das zugeben, daß das moralische Uebel durchaus keine Quelle habe. Nach den Regeln dürfte es somit gar kein moralisches Uebel in der Natur geben, und aus demselben Grunde würde es dann auch kein moralisches Gute geben und alle Moralität vernichtet sein.[86]) Wir müssen jedoch unsern scharfsinnigen Verfasser selbst hören, dem nur die feingespitzte Form einer von berühmten scholastischen Philosophen vertheidigten Ansicht und die Ausschmückungen, die er selbst durch seinen Geist und seine Beredtsamkeit hinzugefügt hat, die großen Unzuträglichkeiten verhüllt haben, welche dieselbe in sich schließt. Bei der Darlegung des Standes der Frage theilt er die Autoren in zwei Parteien: Die einen, sagt er, begnügen sich mit der Behauptung, daß die Freiheit des Willens keinem äußern Zwange unterliege, die andern aber behaupten, daß sie auch der innern Nothwendigkeit ledig sei. Diese Darlegung genügt indessen nicht, wenn man nicht die unbedingte und der Moralität widerstreitende Nothwendigkeit von der hypothetischen und der moralischen Nothwendigkeit unterscheidet, wie ich schon an mehreren Stellen auseinandergesetzt habe.

13. Der erste Abschnitt dieses fünften Kapitels soll die Natur der vom Willen vorgenommenen Wahlen darlegen. Der Verfasser setzt zunächst die Ansicht derer auseinander, welche meinen, daß der Wille durch das Urtheil des Verstandes oder durch Neigungen, welche den Begierden vorangehen, bestimmt werde, sich für den Entschluß zu entscheiden, welchen er ergreift. Er vermengt jedoch diese Autoren mit denen, welche behaupten, daß der Wille durch eine unbedingte Nothwendigkeit zu dem Entschlusse getrieben werde, und nach denen die Person, welche will, durchaus keine Gewalt über ihr Wollen hat: er vermengt also die Thomisten mit den Spinozisten. Er benutzt die häßlichen Geständnisse und Erklärungen des Herrn Hobbes und Seinesgleichen, um sie denen aufzubürden, die himmelweit davon entfernt sind und sich alle Mühe geben, dieselben zu widerlegen; und zwar bürdet er sie diesen auf, weil sie wie Herr Hobbes und wie alle Welt — einige Gelehrte ausgenommen, die sich in ihre eigenen Spitzfindigkeiten einhüllen — der Ansicht sind, daß der Wille durch die Vorstellung des Guten und des Bösen angetrieben werde. Deshalb legt er ihnen zur Last, daß ihrer Ansicht zufolge keine Zufälligkeit bestehe und alles durch eine unbedingte Nothwendigkeit mit einander verknüpft sei. Das heißt sehr schnell im Folgern sein. Indessen fügt er noch hinzu, daß es nach jener Ansicht streng genommen gar keinen bösen Willen mehr geben werde, da danach alles, was dagegen einzuwenden wäre, in dem Uebel bestände, daß derselbe zu verursachen vermag, was, sagt er, sehr von der gewöhnlichen Vorstellung abweicht, da die Welt die Bösen tadelt, nicht weil sie schaden, sondern weil sie ohne Nothwendigkeit schaden. Er ist auch der Ansicht, daß die Bösen dann nur unglücklich, aber nicht strafbar sein würden; daß dann kein Unterschied zwischen dem physischen und dem moralischen Uebel bestände, da der Mensch selbst nicht die Ursache einer Hand-

lung sein würde, die er nicht würde vermeiden können; daß die Missethäter dann nicht deshalb getadelt und gestraft werden würden, weil sie es verdienen, sondern weil die Strafe die Leute vom Bösen abhalten kann, und daß man einzig aus diesem Grunde einem Schelm zürnen würde, nicht aber einem Kranken, weil die Vorwürfe und Drohungen den einen bessern, nicht aber den andern heilen können. Ferner meint er, daß die Strafen jener Lehre zufolge nur die Verhinderung des künftigen Uebels zum Zweck haben würden, die bloße Rücksicht auf das bereits gethane Uebel als Grund für die Bestrafung nicht genügen würde, und ebenso, daß die Dankbarkeit nur den Zweck haben würde, eine neue Wohlthat zu veranlassen, da die bloße Rücksicht auf die bereits empfangene keinen zureichenden Grund dafür abgeben würde. Endlich glaubt unser Autor, daß, wenn diese Lehre, welche den Entschluß des Willens aus der Vorstellung des Guten und des Bösen herleitet, wahr wäre — daß man dann an der menschlichen Glückseligkeit verzweifeln müsse, da dieselbe nicht in unserer Gewalt stehen und von Dingen abhängen würde, die außer uns sind. Da aber, sagt er, kein Grund zu der Hoffnung vorhanden ist, daß die Außendinge sich nach unsern Wünschen richten und sich denselben anpassen werden, so wird uns immer etwas fehlen und immer etwas zu viel vorhanden sein. Alle diese Folgerungen gelten ferner nach seiner Meinung auch gegen die, welche glauben, daß der Wille sich gemäß dem letzten Urtheile des Verstandes entscheide, eine Ansicht, von der er glaubt, daß sie den Willen seines Rechts beraube und die Seele völlig passiv mache. Diese Anklage trifft aber unzählige würdige und allseitig anerkannte Schriftsteller, die hier mit Herrn Hobbes und Spinoza und einigen andern verkehrten Autoren, deren Lehre für hassenswerth und unerträglich gilt, in eine Klasse gestellt werden.

Ich für mein Theil mache es keineswegs dem Willen

zur Pflicht, immer dem Urtheile des Verstandes zu folgen, weil ich dies Urtheil von den Beweggründen unterscheide, die von den unmerklichen Vorstellungen und Neigungen herkommen. Aber ich bin der Ansicht, daß der Wille immer der vortheilhaftesten, gleichviel ob klaren oder verworrenen, Vorstellung des Guten und des Bösen folgt, die sich aus den Gründen, Leidenschaften und Neigungen ergiebt, obgleich er auch Beweggründe aufzufinden vermag, um sein Endurtheil hinauszuschieben. Immer aber handelt er aus Beweggründen.

14. Bevor ich zur Aufstellung der Ansicht unseres Verfassers übergehe, muß ich erst auf die obigen Einwürfe gegen meine eigene antworten. Die Quelle für die Geringschätzung derselben seitens der Gegner liegt darin, daß man eine Folge, die durch eine unbedingte Nothwendigkeit, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält, nothwendig ist, mit einer Folge verwechselt, die nur auf angemessenen Wahrheiten beruht und dessenungeachtet eintritt, d. h. daß man das, was vom Principe des Widerspruchs abhängt, das die Grundlage der nothwendigen und unerläßlichen Wahrheiten bildet, mit dem verwechselt, was vom Princip des zureichenden Grundes abhängt, das auch bei den zufälligen Wahrheiten gilt. Ich habe diese Bemerkung, die eine der wichtigsten für die Philosophie ist, schon an anderer Stelle ausgesprochen, indem ich zu erwägen gab, daß es zwei große Principien giebt, nämlich das Princip der Identität oder des Widerspruchs, wonach von zwei einander widersprechenden Aussagen die eine wahr und die andere falsch sein muß, und das Princip des zureichenden Grundes, wonach es keine wahre Aussage giebt, deren Grund derjenige, welcher die nöthige Kenntnis besäße, um sie völlig zu verstehen, nicht einzusehen vermöchte. Beide Principien gelten nicht nur bei den nothwendigen Wahrheiten, sondern auch bei den zufälligen, und es ist sogar nothwendig, daß das, was keinen

zureichenden Grund hat, nicht bestehe. Denn man darf gewissermaßen behaupten, daß diese beiden Principien in der Definition des Wahren und des Falschen enthalten sind. Wenn man also bei der Zerlegung einer aufgestellten Wahrheit erkennt, daß dieselbe von Wahrheiten abhängt, deren Gegentheil einen Widerspruch enthält, so darf man behaupten, daß sie unbedingt nothwendig ist. Wenn man aber bei dieser Zerlegung, mag man dieselbe auch noch so weit ausdehnen, nie zu derartigen Grundbestandtheilen der gegebenen Wahrheit gelangt, so muß man sagen, daß dieselbe zufällig ist und ihren Ursprung in einem überwiegenden Grunde hat, welcher antreibt, ohne zu zwingen. Dies vorausgeschickt, ersieht man, wie ich mit mehreren berühmten Philosophen und Theologen sagen kann, daß die denkende Substanz durch die überwiegende Vorstellung des Guten oder des Bösen zu ihrem Entschlusse bestimmt wird, und zwar in gewisser und untrüglicher, nicht aber in nothwendiger Weise, d. h. durch Gründe, welche antreiben, aber nicht zwingen. Deshalb bleiben die an sich und durch ihre Gründe vorhergesehenen künftigen Zufälligkeiten immer zufällig und ist Gott durch seine Weisheit und seine Güte in unfehlbarer Weise bestimmt worden, durch seine Macht die Welt zu erschaffen und ihr die beste mögliche Gestalt zu geben: er wurde aber nicht mit Nothwendigkeit dazu bestimmt, und das Ganze ging ohne Beeinträchtigung seiner vollkommenen und höchsten Freiheit vor sich. Ob es leicht sein würde, den Gordischen Knoten der Zufälligkeit und der Freiheit ohne die gegebene Erwägung zu lösen, weiß ich nicht zu sagen.[87])

15. Diese Darlegung bringt alle Einwürfe unseres geschickten Verfassers zum Verschwinden. Erstens sieht man, daß die Zufälligkeit sammt der Freiheit besteht. Zweitens erhellt daraus, daß der böse Wille böse ist, nicht blos weil er schadet, sondern weil er auch eine

Quelle schädlicher Dinge oder physischer Uebel ist, da ein böser Geist in der Sphäre seiner Thätigkeit das ist, was das böse Princip der Manichäer im Universum sein würde. Auch bemerkt unser Autor selbst (Kap. 4, Abschnitt 4, §. 8), daß die göttliche Weisheit in der Regel das verboten habe, was Ungemächlichkeiten d. h. physische Uebel verursachen würde. Man anerkennt, daß der, welcher aus Nothwendigkeit ein Uebel verursacht, nicht strafbar sei. Aber kein Gesetzgeber, kein Rechtsgelehrter versteht unter dieser Nothwendigkeit die Macht der Gründe des, gleichviel ob wahren oder scheinbaren, Guten oder Bösen, die den Menschen zur schlechten That bestimmt haben, denn sonst würde der, welcher eine große Summe Geldes stiehlt, oder der einen angesehenen Mann tödtet, um zu einem hohen Posten zu gelangen, weniger strafbar sein als der, welcher einige Heller stiehlt, um dafür einen Schoppen zu trinken, oder der vorsätzlich den Hund seines Nachbars tödtet, weil ja diese letztern weniger versucht worden sind. Vielmehr gilt in der obrigkeitlichen Rechtspflege der ganzen Welt gerade das Gegentheil als Grundsatz, und je größer die Versuchung zur Sünde ist, desto mehr bedarf sie der Bezähmung durch die Furcht vor einer schweren Strafe. Je mehr Berechnung man übrigens in der Absicht eines Missethäters findet, um so überlegter findet man auch seine Schlechtigkeit und für um so größer und strafbarer erachtet man sie. Deshalb begründet ein allzu raffinirter dolus*) das schwerere Verbrechen des stellionatus**), und der Betrüger wird zum Fälscher, wenn er das Geschick besitzt, gerade die Grundlagen unserer Sicherheit in den Schriftstücken zu untergraben. Dagegen wird man mehr Nachsicht gegen eine große Leidenschaft haben, weil dieselbe sich mehr dem Wahnsinn nähert. Die Römer belegten

---

*) Arglist.
**) Betrug.

daher die Priester des Gottes Apis, die eine vornehme Dame einem wahnsinnig in sie verliebten Ritter dadurch zum Genusse in die Hände spielten, daß sie ihn für ihren Gott ausgaben, mit einer der härtesten Strafen, während man sich dem Verliebten gegenüber mit der Strafe der Verbannung begnügte. Wenn aber jemand ohne anscheinenden Grund oder ohne jeden Schein von Leidenschaft Böses gethan hätte, so würde der Richter in Versuchung gerathen, ihn für einen Narren zu halten, namentlich wenn sich ergäbe, daß der Uebelthäter häufig dergleichen Ungereimtheiten beginge, und dies könnte zu einer Herabsetzung der Strafe führen, anstatt den wahren Grund für die Tücke und die Bestrafung abzugeben. So sehr weichen die Principien meiner Gegner von der Praxis der Gerichtshöfe und der allgemeinen Ansicht der Menschen ab.[88])

16. Drittens wird der Unterschied zwischen dem physischen Uebel und dem moralischen Uebel immer bestehen bleiben, wenn auch beiden das mit einander gemein ist, daß sie ihre Gründe und Ursachen haben. Und warum soll man neue Schwierigkeiten bezüglich des Ursprungs des moralischen Uebels ersinnen, da das Princip für die Lösung derer, welche die natürlichen Uebel bieten, auch hinreicht, um die freiwilligen Uebel zu begründen? Es genügt nämlich, wenn man zeigt, daß es ohne Veränderung der Verfassung des besten Systems oder ohne Anwendung von Wundern bei jeder Gelegenheit nicht zu verhindern war, daß die Menschen der Begehung von Fehlern ausgesetzt wären. Freilich bewirkt die Sünde einen großen und sogar den größten Theil des menschlichen Elends, aber trotzdem darf man sagen, daß die Menschen böse und strafbar sind: denn sonst müßte behauptet werden, daß auch die thatsächlichen Sünden der Nicht-Wiedergeborenen entschuldbar sind, da sie aus dem Principe unseres Elends, aus der Erbsünde, entspringen. Viertens: Wenn man sagt, daß die Seele passiv werde

und der Mensch nicht die wahre Ursache der Sünde sei, falls er durch die Gegenstände zu seinen freiwilligen Handlungen bestimmt werde, wie das unser Verfasser an vielen Stellen und besonders Kap. 5, Abschnitt 1, Unterabschn. 3, §. 18 thut, so heißt das den Worten neue Begriffe unterlegen. Wenn die Alten von dem sprachen, was ἐφ ἡμῖν ist, oder wenn wir von dem sprechen, was von uns, von der Selbstbestimmung, vom innern Principe unserer Handlungen abhängt, so schließen wir dabei die Vorstellung von den Außendingen durchaus nicht aus, denn diese Vorstellungen finden sich ebenfalls in unserer Seele, sie bilden einen Theil der Modificationen jenes thätigen Princips, das in uns ist. Es giebt keine handelnde Person, die handeln könnte, ohne für das, was die Handlung erfordert, im voraus vorbereitet zu sein, die vom Guten oder vom Bösen hergenommenen Gründe oder Neigungen aber sind die Triebe, welche bewirken, daß die Seele sich zwischen mehreren Entschlüssen zu entscheiden vermag. Man behauptet, daß der Wille allein das Thätige und Herrschende sei, und pflegt ihn als einen König auf dem Throne aufzufassen, dessen Staatsminister der Verstand und dessen Höflinge oder Günstlinge die Leidenschaften sind, die durch ihren Einfluß häufig den Rath des Ministers überwiegen. Man behauptet, der Verstand spreche nur auf Befehl dieses Königs, und derselbe könne zwischen den Gründen des Ministers und den heimlichen Rathschlägen der Günstlinge abwägen und sogar beide verwerfen, kurzum, er heiße sie schweigen oder reden, und gebe ihnen Gehör oder nicht, wie es ihn gut dünkt. Allein das ist eine übel erfundene Prosopopöie oder Erdichtung. Wenn der Wille die Gründe und die Antriebe, welche der Verstand oder die Sinne ihm darbieten, beurtheilen oder überhaupt davon Kenntnis nehmen soll, so müßte er einen zweiten Verstand in sich selbst tragen, um das zu verstehen, was ihm dargeboten wird. Die Wahrheit ist eben, daß die Seele oder

die denkende Substanz die Gründe versteht und die Neigungen empfindet und sich dem Ueberwiegen der Vorstellungen gemäß entscheidet, die ihre thätige Kraft modificiren, um die Handlung näher zu bestimmen. Ich brauche hier mein System der vorherbestimmten Harmonie, das unsere Unabhängigkeit in ihrem Glanze zeigt und uns von der physischen Beeinflussung durch die Gegenstände frei macht, gar nicht in Anwendung zu bringen, denn das oben Gesagte reicht schon hin, um den Einwurf zu widerlegen. Auch bemerkt unser Autor, obschon er mit der großen Menge diesen physischen Einfluß der Dinge auf uns annimmt, dennoch sehr sinnreich, daß der Körper oder die sinnlichen Gegenstände uns keine Vorstellungen und noch weniger die thätige Kraft der Seele verleihen, und daß sie nur dazu dienen, das zu entwickeln, was in uns ist, ungefähr so wie Herr Descartes glaubte, daß die Seele, die dem Körper keine Kraft geben könne, ihn wenigstens in etwas leite. Es ist das ein Mittelweg zwischen den beiden Ansichten, zwischen dem physischen Einfluß und der vorherbestimmten Harmonie.[89])

17. Fünftens wirft man gegen meine Ansicht ein, daß danach die Sünde weder getadelt noch gestraft werde, weil sie es verdient, sondern weil der Tadel und die Strafe sie möglicherweise ein ander Mal verhindern können, während die Menschen etwas mehr, nämlich Genugthuung für das Verbrechen, verlangen, selbst wenn diese Genugthuung weder zur Besserung führen, noch ein warnendes Beispiel abgeben würde, gerade wie die Menschen auch mit Recht verlangen, daß die wahre Dankbarkeit aus einer wirklichen Erkenntlichkeit für die empfangene Wohlthat und nicht aus der selbstsüchtigen Absicht hervorgehe, dadurch eine neue Wohlthat zu erschwindeln. Dieser Einwurf enthält gute und schöne Bemerkungen, allein dieselben treffen mich nicht. Ich verlange, daß man tugendhaft, dankbar, gerecht sei, nicht nur aus Eigennutz, aus

Hoffnung, oder aus Furcht, sondern auch des Vergnügens wegen, das man an den guten Handlungen finden soll: andernfalls ist man noch nicht zu der Stufe der Tugend gelangt, die man zu erreichen suchen muß. Eben dies meint man, wenn man sagt, man müsse die Gerechtigkeit und die Tugend um ihrer selbst willen lieben, und ich habe das auch kurz vor dem Beginne der Controverse, die so viel Aufsehen erregt hat, dargelegt, indem ich eine Rechtfertigung der selbstlosen Liebe zu geben versuchte. Und ebenso bin ich der Ansicht, daß die Schlechtigkeit größer geworden ist, wenn sie sich zu einem Vergnügen umgestaltet hat, wie wenn z. B. ein Straßenräuber, nachdem er die Leute zuerst nur wegen ihres Widerstandes oder aus Furcht vor ihrer Rache getödtet hat, schließlich grausam wird und Vergnügen daran findet, sie zu tödten und sie sogar vorher noch zu martern. Und diese Stufe der Schlechtigkeit wird für teuflisch gehalten, obgleich der Mensch, der sie erreicht hat, in dieser abscheulichen Lust einen weit stärkern Grund für seine Mordthaten findet, als er damals hatte, als er nur aus Hoffnung oder aus Furcht tödtete. Auch habe ich bei der Entgegnung auf die von Herrn Bayle vorgebrachten Schwierigkeiten schon bemerkt, daß nach der Meinung des berühmten Herrn Conring die Gerechtigkeit, welche mit so zu sagen heilenden Strafen straft, d. h. Strafen verhängt, um den Verbrecher zu bessern oder wenigstens den andern ein Beispiel zu geben — daß diese Gerechtigkeit auch bei der Ansicht jener zur Geltung kommen könnte, die die der Nothwendigkeit entledigte Freiheit läugnen, daß aber die wahrhafte rächende Gerechtigkeit, die über die Absicht zu heilen hinausgeht, etwas mehr voraussetzt, nämlich die Einsicht und die Freiheit dessen, der sündigt, weil die Harmonie der Dinge einen Ausgleich fordert, ein Uebel im Leiden, das dem Geiste seinen Fehltritt fühlbar macht, nach dem freiwilligen Uebel im Handeln, zu dem er seine Zustimmung gegeben

hat. Auch Herr Hobbes, der gar keine Freiheit gelten läßt, verwirft die rächende Gerechtigkeit, gerade wie die von unsern Theologen widerlegten Socinianer, obgleich die Schriftsteller dieser Partei ganz im Gegentheil den Begriff der Freiheit zu übertreiben pflegen.[90])

18. Sechstens endlich wirft man mir ein, daß die Menschen nicht auf Glückseligkeit hoffen dürfen, wenn der Wille nur durch die Vorstellung des Guten und des Bösen in Bewegung gesetzt werden kann. Dieser Einwurf aber scheint durch und durch nichtig zu sein, und ich glaube, man würde schwerlich errathen, welchen Anstrich man demselben hat geben können. Auch schlußfolgert man zu diesem Zwecke auf die seltsamste Weise von der Welt: Unsere Glückseligkeit soll nämlich von den Außendingen abhängig sein, falls sie wirklich von der Vorstellung des Guten oder des Bösen abhängt. Sie steht also nicht in unserer Macht, behauptet man, denn wir haben keinen Grund zu hoffen, daß die Außendinge sich zu unserm Vergnügen zusammenordnen werden. Dieser Beweis hinkt auf allen vier Füßen; die Folgerung hat keine Giltigkeit: den Schlußsatz könnte man zugeben, der Beweisgrund aber kann gegen den Autor selbst gekehrt werden. Beginnen wir mit dieser Umkehrung der Waffen, die sehr leicht ist. Denn sind die Menschen durch dies Mittel, d. h. weil man ihnen den Vorzug einräumt, daß sie ohne Grund wählen können, glücklicher oder von den Schicksalsschlägen unabhängiger? Werden sie deshalb von den körperlichen Schmerzen weniger leiden? Haben sie deshalb weniger Neigung zu den wahren oder anscheinenden Gütern, weniger Furcht vor den wahren oder eingebildeten Uebeln? Sind sie deshalb weniger Sklaven der Wollust, des Ehrgeizes, der Habsucht? weniger furchtsam? weniger neidisch? — Gewiß, wird unser Autor sagen: ich werde das durch eine Art Rechnung oder Abschätzung beweisen. — Es wäre mir lieber gewesen, er hätte es aus der Erfahrung bewiesen: aber sehen wir uns

die Rechnung einmal an. Gesetzt, ich gebe durch meine Wahl, die bewirkt, daß ich dem Gewählten, in Bezug auf mich, Güte verleihe, dem gewählten Gegenstande sechs Grad Güte, und gesetzt, daß vorher in meinen Zustande zwei Grad Uebel vorhanden waren, so werde ich dadurch mit einem Schlage glücklich und wohlhabend werden, denn ich werde vier Grad Ueberschuß oder freies Gut haben. Das ist zweifelsohne sehr schön, unglücklicherweise aber ist es unmöglich. Denn welches Mittel giebt es denn, um dem Gegenstande sechs Grad Güte zu verleihen? Dazu müßten wir die Macht haben, nach Belieben unsern Geschmack oder die Dinge zu verändern. Es würde das ungefähr das nämliche sein, als wenn ich in wirkungübender Weise zum Blei sagen könnte: Du sollst Gold sein, und zum Kiesel: Du sollst Diamant sein, oder wenigstens: Du sollst dieselbe Wirkung für mich üben. Oder es wäre das nämliche, was man zur Erläuterung jener Stelle bei Moses annimmt, die zu besagen scheint, daß das Manna der Wüste gerade den Geschmack hatte, welchen den Israeliten ihm zu geben beliebte. Sie brauchten nur zu ihrem Gomor zu sagen: Du sollst Kapaun sein, oder: Du sollst Rebhuhn sein. Wenn es mir aber frei steht, dem Gegenstande sechs Grad Güte zu geben, wird es mir da nicht erlaubt sein, ihm noch mehr zu geben? Ich meine doch. Wenn aber das der Fall ist, warum soll ich da dem Gegenstande nicht alle überhaupt denkbare Güte geben? Warum soll ich nicht bis zu vierundzwanzig Karat Güte gehen? Da sind wir denn mit einem Male vollkommen glücklich, allen Launen des Geschicks zum Trotz: mag es stürmen, hageln, schneien, wir kümmern uns nicht drum — vermittelst dieses köstlichen Geheimnisses sind wir für immer gegen die Zufälligkeiten geschützt! Unser Verfasser giebt auch zu (Abschnitt 1 des 5. Kapitels, Unterabschnitt 3, §. 12), daß diese Macht alle natürlichen Begierden bezwinge und von keiner derselben bezwungen werden könne,

und betrachtet sie (§. 21. 22. 23) als die sicherste Grundlage des Glücks. In der That, da es nichts giebt, was eine so unbestimmte Macht wie die, grundlos wählen und durch die Wahl dem Gegenstande Güte verleihen zu können, beschränken könnte, so muß diese verliehene Güte entweder diejenige, welche die natürlichen Begierden an den Gegenständen suchen, unendlich übertreffen, da diese Begierden und diese Gegenstände begrenzt sind, während jene Macht völlig unabhängig ist, oder diese Güte, welche der Wille dem gewählten Gegenstande verleiht, muß wenigstens willkürlich und so sein, wie der Wille sie haben will. Denn woher sollte man den Grund für die Begrenzung nehmen, wenn der Gegenstand möglich ist, wenn er sich im Bereiche des Wollenden befindet, und wenn der Wille ihm ohne jede Rücksicht auf die Wirklichkeit und den Schein jede beliebige Güte verleihen kann? Mir scheint, das dürfte genügen, um eine so unsichere Hypothese umzustoßen, die etwas Aehnliches wie die Feenmärchen enthält: optantis isthaec sunt, non invenientis.*) Es bleibt also nur zu wahr, daß diese schöne Fiction uns nicht übelfreier machen kann, und weiter unten werden wir sehen, daß, wenn die Menschen über gewisse Begierden oder Abneigungen Herr werden, dies nur durch andere Begierden geschieht, die immer ihren Grund in der Vorstellung des Guten und des Bösen haben. Ich habe oben gesagt, daß man den Schlußsatz des Beweises zugeben könnte, wonach es also, wenigstens im gegenwärtigen Zustande des Menschenlebens, nicht unbedingt von uns abhängt, glücklich zu sein: denn wer bezweifelt, daß wir tausend Zufällen ausgesetzt sind, denen keine menschliche Klugheit ausweichen kann? Wie soll ich z. B. hindern, daß ich nicht mit einer Stadt, in der ich wohne, von einem Erdbeben verschlungen werde, wenn das in der Ordnung der Dinge liegt? Endlich aber

*) Was wohl gewünscht wird, aber nicht zu finden ist.

kann ich auch die Folgerung in dem Beweise bestreiten, wonach es nicht von uns abhängt, glücklich zu sein, falls der Wille nur durch die Vorstellung des Guten und des Bösen angetrieben wird. Diese Folgerung würde richtig sein, wenn es keinen Gott gäbe, wenn alles durch blinde Ursachen regiert würde: aber Gott bewirkt, daß es, um glücklich zu sein, hinreicht, wenn man tugendhaft ist. Wenn also die Seele der Vernunft und den Geboten folgt, welche Gott ihr gegeben hat, so ist sie ihres Glückes sicher, obgleich man es in diesem Leben nicht zur Genüge zu finden vermag.[91])

19. Nachdem er die Unzuträglichkeiten meiner Hypothese darzulegen versucht hat, entwickelt er die Vorzüge der seinen. Er meint also, daß sie allein im Stande ist, unsere Freiheit zu retten, daß sie unsere ganze Glückseligkeit schafft, daß sie unsere Güter vermehrt und unsere Uebel vermindert, und daß ein handelndes Wesen, das diese Macht besitzt, dadurch vollkommener ist. Diese Vorzüge sind schon beinahe sämmtlich widerlegt worden. Ich habe gezeigt, daß es bezüglich der Freiheit hinreicht, wenn die Vorstellungen der Güter und der Uebel und andere innere und äußere Antriebe uns anreizen, ohne uns zu zwingen. Auch ist nicht einzusehen, wie die reine Gleichgiltigkeit zur Glückseligkeit beitragen könnte: im Gegentheil, je gleichgiltiger man sein wird, um so unempfindlicher und um so weniger fähig, die Güter zu genießen, wird man sein. Ueberdies hat die Hypothese zu weit reichende Folgen. Denn wenn eine gleichgiltige Macht sich das Gefühl des Guten zu geben vermöchte, so könnte sie sich das vollkommenste Glück geben, wie ich bereits gezeigt habe; und außerdem ist klar, daß es nichts giebt, was ihr Grenzen setzte, da die Grenzen sie aus jener reinen Gleichgiltigkeit herausdrängen würden, aus der sie, wie man behauptet, nur durch sich selbst heraustritt, oder richtiger: in der sie sich niemals befunden hat. Endlich ist auch

nicht einzusehen, worin die Vollkommenheit der reinen Gleichgiltigkeit besteht: im Gegentheil, es giebt gar nichts Unvollkommeneres, denn sie würde das Wissen und die Güte unnütz machen und alles auf den Zufall zurückführen, ohne daß es Regeln gäbe oder Maßregeln zu ergreifen blieben. Unser Autor führt jedoch noch einige Vortheile seiner Hypothese an, die noch nicht widerlegt worden sind. So scheint es ihm, daß wir nur durch diese Macht die wahre Ursache unserer Handlungen sind, der dieselben beigemessen werden dürfen, während wir andernfalls durch die äußern Gegenstände gezwungen sein würden; und ferner, daß man sich ebenso nur dieser Macht wegen das Verdienst seines eigenen Glücks beimessen und Selbstgefallen empfinden könne. Aber gerade das Gegentheil ist der Fall: denn wenn man durch eine absolut gleichgiltige Bewegung und nicht in Folge ihrer guten oder schlechten Eigenschaften auf die Handlung verfällt, ist das nicht dasselbe, als ob man blindlings durch Zufall oder durch das Loos darauf verfiele? Weshalb würde man sich also einer guten Handlung rühmen oder einer schlechten wegen getadelt werden, wenn dem Zufall oder dem Loose aller Dank oder aller Tadel dafür zukäme? Ich meine, man ist lobenswerther, wenn man die Handlung seinen guten Eigenschaften verdankt, und in dem Maße strafbarer, als man durch seine schlechten Eigenschaften dazu bewogen worden ist. Die Handlungen abschätzen wollen, ohne die Eigenschaften, aus denen sie hervorgehen, abzuwägen, heißt ins Blaue hinein reden und ein erträumtes unbestimmtes Etwas an die Stelle der Ursachen setzen. Wenn jener Zufall oder jenes unbestimmte Etwas mit Ausschluß unserer natürlichen oder erworbenen Eigenschaften, unserer Neigungen und unserer Gewohnheiten die Ursache unserer Handlungen wäre, so würde es zudem gar kein Mittel geben, sich von dem Entschlusse eines andern irgend etwas zu versprechen, da es kein Mittel giebt, einem

Unbestimmten eine bestimmte Richtung zu geben und zu beurtheilen, auf welche Rhede das Schiff des Willens durch den veränderlichen Sturm einer ungereimten Gleichgiltigkeit geworfen werden wird.[92])

20. Aber lassen wir die Vorzüge und die Nachtheile bei Seite und sehen wir, wie unser gelehrter Verfasser die Hypothese, von der er so vielen Nutzen verspricht, überhaupt begründet. Er meint, daß nur Gott und die freien Geschöpfe wirklich thätig sind, und daß man, um thätig zu sein, nur durch sich selbst bestimmt werden dürfe. Was aber durch sich selbst bestimmt wird, darf nicht durch die Gegenstände bestimmt werden, und folglich muß die freie Substanz, in so fern sie frei ist, hinsichtlich dieser Gegenstände gleichgiltig sein und darf nur durch ihre Wahl, die ihr den Gegenstand angenehm macht, aus dieser Gleichgiltigkeit heraustreten. Allein beinahe sämmtliche Sätze dieser Begründung unterliegen Bedenken. Nicht blos die freien Geschöpfe, sondern auch alle andern Substanzen und aus Substanzen zusammengesetzten Naturen sind thätig. Die Thiere sind nicht frei, und nichtsdestoweniger haben sie thätige Seelen, wenn man sich nicht etwa mit den Cartesianern einbildet, daß sie reine Maschinen seien. Auch ist es nicht nöthig, daß man, um thätig zu sein, nur durch sich selbst bestimmt werden darf, da eine Sache sehr wohl die Richtung empfangen kann, ohne die Kraft zu empfangen. So wird das Pferd vom Reiter regiert und das Schiff vom Steuerruder gelenkt, und nach der Meinung des Herrn Descartes trägt auch der Körper seine Kraft in sich und erhält von der Seele nur einige Richtung. Eine thätige Sache kann also von außen einige Bestimmung oder Richtung empfangen, die im Stande ist, die Richtung zu verändern, welche sie von selbst einschlagen würde. Wenn aber endlich auch eine thätige Substanz nur durch sich selbst bestimmt wird, so folgt daraus doch keineswegs, daß sie nicht durch die Gegenstände in Bewegung gesetzt

werde, denn gerade die Vorstellung von dem Gegenstande, die in ihr ist, trägt zur Bestimmung bei: dieselbe kommt also nicht von außen, und folglich ist die Spontaneität dabei durchaus vollständig vorhanden. Die Gegenstände wirken nicht als physische und bewirkende, sondern als moralische und Zweck-Ursachen auf die vernünftigen Substanzen ein. Wenn Gott nach seiner Weisheit handelt, so richtet er sich nach den Vorstellungen der Möglichkeiten, die seine Gegenstände sind, vor ihrer thatsächlichen Erschaffung aber keine Realität außer ihm haben. Also widerstreitet diese geistige und moralische Art von Bewegung der Thätigkeit der Substanz und der Spontaneität ihrer Handlung durchaus nicht. Endlich, wenn die freie Macht auch nicht durch die Gegenstände bestimmt würde, so würde sie dennoch, sobald sie im Begriff steht, zu handeln, niemals gegen die Handlung gleichgiltig sein, da eben die Handlung doch aus einer Neigung zum Handeln entstehen muß: denn sonst würde man alles aus allem thun, quidvis ex quovis,*) und man könnte auch das Widersinnigste voraussetzen. Jene Neigung zum Handeln aber wird schon den Zauber der reinen Gleichgiltigkeit gebrochen haben, und wenn die Seele sich diese Neigung giebt, so bedarf es für diesen Act des Gebens einer andern schon vorher bestehenden Neigung, und folglich wird man, so weit man auch zurückgeht, nie zu einer reinen Gleichgiltigkeit der Seele gegen die Handlungen, die sie ausführen soll, gelangen. Allerdings reizen diese Neigungen sie nur, ohne sie zu zwingen: sie beziehen sich in der Regel auf die Gegenstände, indessen giebt es auch einige darunter, die in anderer Weise a subjecto**) oder von der Seele selbst herkommen, und welche bewirken, daß ein Gegenstand mehr gefällt als ein anderer, oder daß der nämliche zu einer andern Zeit in anderer Weise gefällt.[93])

*) Jedes aus jedem.
**) Aus dem Subjecte.

21. Unser Autor beharrt fortwährend bei der Versicherung, daß seine Hypothese der Wirklichkeit entspreche, und sucht zu zeigen, daß jenes auf der Gleichgiltigkeit beruhende Vermögen thatsächlich bei Gott vorhanden sei, und sogar, daß sie ihm nothwendigerweise beigelegt werden müsse. Denn, sagt er, für ihn ist an den Geschöpfen nichts gut, noch schlecht; er hat keine natürliche Begierde, die durch den Genuß irgend einer Sache außer ihm gesättigt wird: also ist er gegen alle Außendinge gleichgiltig, da dieselben ihn weder unterstützen noch behindern können, und daher muß er sich entscheiden und sich gleichsam durch den Act des Wählens eine Begierde schaffen. Nachdem er aber gewählt hat, wird er seine Wahl aufrecht zu erhalten streben, ganz als ob er durch eine natürliche Neigung dazu bestimmt worden wäre. Auf diese Weise wird der göttliche Wille die Ursache der Güte an den Wesen, d. h. es wird eine Güte an den Gegenständen geben, nicht in Folge ihrer Natur, sondern in Folge des göttlichen Willens, den bei Seite gesetzt, man weder Gutes noch Uebles an den Dingen auffinden kann. Es ist schwer begreiflich, wie Autoren von Verdienst sich einer so befremdenden Ansicht haben zuwenden können, denn der Grund, der hier für dieselbe angeführt wird, hat nicht das geringste Gewicht. Wie es scheint, sucht man diese Ansicht daraus zu beweisen, daß alle Geschöpfe ihr gesammtes Sein von Gott haben, und daß sie daher weder auf ihn einwirken, noch ihn bestimmen können. Aber damit geräth man offenbar vom Gegenstande ab. Wenn ich sage, eine vernünftige Substanz werde durch die Güte ihres Gegenstandes angetrieben, so behaupte ich damit durchaus nicht, daß dieser Gegenstand nothwendigerweise ein außer ihr bestehendes Wesen sei, vielmehr genügt es, daß er begreiflich sei, denn nur seine Vorstellung wirkt in der Substanz, oder vielmehr die Substanz wirkt auf sich selbst ein, je nachdem sie durch jene Vorstellung bestimmt und ergriffen

wird. Gottes Verstand umfaßt offenbar die Vorstellungen aller möglichen Dinge, und eben deshalb ist in ihm alles ursprünglich enthalten. Jene Vorstellungen bieten ihm das Gute und das Ueble, die Vollkommenheit und die Unvollkommenheit, die Ordnung und die Verwirrung, die Uebereinstimmung und die Nicht-Uebereinstimmung der möglichen Dinge dar, und in Folge seiner überströmenden Güte wählt er das Vortheilhafteste. Gott entscheidet sich also durch sich selbst: sein Wille ist vermöge der Güte thätig, wird aber bei der Handlung durch den mit Weisheit erfüllten Verstand genauer bestimmt und geleitet. Und da sein Verstand vollkommen und seine Gedanken immer gut sind, so kann er nie umhin, das Beste zu thun, während wir dagegen durch den falschen Anschein des Wahren und des Guten getäuscht werden können. Wie aber ist die Behauptung möglich, es gebe vor Gottes Willen kein Gutes oder Uebles in den Vorstellungen? Bildet etwa der Wille Gottes die Vorstellungen, die in seinem Verstande sind? Ich wage nicht, eine so wunderliche Ansicht, die Verstand und Willen mit einander vermengen und die Anwendung der Begriffe aufheben würde, unserm gelehrten Verfasser aufzubürden. Wenn nun aber die Vorstellungen vom Willen unabhängig sind, so wird auch die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, die darin vorgestellt ist, es sein. In der That, ist es z. B. etwa eine Folge des göttlichen Willens, oder ist es nicht vielmehr eine Folge der Natur der Zahlen, daß gewisse Zahlen für eine mehrfache genaue Theilung geeigneter sind als andere? daß die einen zur Bildung von Reihen, zur Zusammensetzung von Polygonen und andern regelmäßigen Figuren verwendbarer sind als die andern? daß die Zahl Sechs den Vorzug besitzt, daß sie die kleinste von allen sogenannten vollkommenen Zahlen ist? daß auf einer Ebene sechs gleich große Kreise einen siebenten berühren können? daß von allen gleich großen Körpern die Kugel die kleinste Ober-

fläche hat? daß gewisse Linien incommensurabel und daher wenig zur Harmonie geeignet sind? Sieht man nicht ein, daß alle diese Mängel oder Vorzüge aus der Vorstellung der Sache kommen, und daß das Gegentheil einen Widerspruch enthalten würde? Meint man auch, daß der Schmerz und die Ungemächlichkeit der mit Empfindung begabten Geschöpfe und namentlich das Glück und das Unglück der vernünftigen Substanzen Gott gleichgiltig seien? Und was soll man von seiner Gerechtigkeit sagen? Ist sie ebenfalls etwas Willkürliches, und würde er weise und gerecht gehandelt haben, wenn er Unschuldige zu verdammen beschlossen hätte? Ich weiß allerdings, daß es Schriftsteller giebt, die übel genug berathen sind, um eine solche Ansicht zu vertheidigen, die so gefährlich und so sehr geeignet ist, die Frömmigkeit zu untergraben. Aber ich bin überzeugt, daß unser Verfasser weit davon entfernt ist. Indessen scheint doch seine Hypothese dazu zu führen, wenn eben an den Gegenständen nichts vorhanden ist, was dem Willen Gottes vor seiner Wahl nicht gleichgiltig wäre. Freilich bedarf Gott keiner Sache, aber der Verfasser hat selbst sehr richtig dargethan, daß seine Güte, und nicht das Bedürfnis, ihn veranlaßt hat, Geschöpfe hervorzubringen. Es war also in ihm ein Grund vorhanden, der dem Entschlusse vorherging, und Gott hat, wie ich schon so oft betont habe, diese Welt nicht aus Zufall oder ohne Grund, noch aus Nothwendigkeit geschaffen, sondern er ist aus Neigung dazu gekommen, und seine Neigung bestimmt ihn immer zum Besten. Daher ist es auffallend, daß unser Verfasser hier (Kap. 5, 1. Abschnitt, Unterabschn. 4, §. 5) behauptet, es existire kein Grund, der den unbedingt vollkommenen und in sich glücklichen Gott habe bestimmen können, etwas außer sich zu schaffen, da er doch vorher (Kap. 1, 3. Abschnitt, §. 8. 9) selbst gelehrt hat, Gott handle zu einem Zwecke und dieser Zweck sei die Mittheilung seiner Güte. Es war ihm also nicht unbedingt

gleichgiltig, ob er erschaffte oder nicht erschaffte, und nichtsdestoweniger ist die Schöpfung eine freie Handlung. Ebenso wenig war es ihm gleichgiltig, ob er eine solche oder eine andere Welt, ein beständiges Chaos oder ein geordnetes System hervorbrächte. Also haben die Beschaffenheiten der Gegenstände, die in den Vorstellungen der Gegenstände enthalten waren, den Grund für seine Wahl abgegeben.[94])

22. Nachdem unser Autor oben so Vortreffliches über die Schönheit und die Annehmlichkeit der Werke Gottes vorgebracht, sucht er nun nach einer Wendung, um diese Eigenschaften mit seiner Hypothese, die Gott alle Rücksicht auf das Wohl und die Bequemlichkeit der Geschöpfe abzusprechen scheint, in Einklang zu bringen. Die Gleichgiltigkeit Gottes, sagt er, hat nur bei den ersten Wahlen statt, sobald aber Gott irgend eine Sache erwählt hat, hat er gleichzeitig dem Wesen nach auch alles das erwählt, was unvermeidlich mit derselben verknüpft ist. Es gab eine unendliche Anzahl möglicher Menschen von gleicher Vollkommenheit: die Auswahl einiger aus der Zahl derselben war — nach unserm Verfasser — rein willkürlich. Nachdem Gott sie jedoch erwählt hatte, konnte er daran nichts mehr wollen, was der menschlichen Natur entgegen wäre. Bis hierher spricht der Verfasser seiner Hypothese gemäß, im Folgenden geht er jedoch darüber hinaus: er stellt nämlich die Behauptung auf, als Gott die Hervorbringung gewisser Geschöpfe beschlossen habe, habe er gleichzeitig in Folge seiner unendlichen Güte beschlossen, ihnen alle mögliche Bequemlichkeit zu gewähren. Es giebt in der That nichts Vernünftigeres, aber auch nichts, was mehr der aufgestellten Hypothese entgegen wäre, und der Verfasser sollte dieselbe daher lieber umstoßen, als sie fortbestehen lassen, beladen mit Unzuträglichkeiten, die der Güte und der Weisheit Gottes widerstreiten. Man sehe nun, warum die Hypothese sich nicht mit dem vorstehend Gesagten vereinen läßt. Die erste Frage wird die sein: Wird Gott etwas schaffen

oder nicht, und warum? Der Autor hat darauf erwidert, er werde etwas schaffen, um seine Güte mitzutheilen. Es ist ihm also nicht gleichgiltig, ob er schafft oder nicht schafft. Darauf frage ich: Wird Gott diese Sache erschaffen oder eine andere, und warum? Die folgerichtige Antwort darauf müßte lauten, daß dieselbe Güte ihn zur Wahl des Besten veranlaßt, und in der That kommt der Verfasser auch in der Folge auf diese Antwort zurück: seiner Hypothese gemäß aber erwidert er, Gott werde diese Sache erschaffen, ein Warum aber sei nicht vorhanden, weil Gott gegen die Geschöpfe, deren Güte ja nur eine Folge seiner Wahl sei, unbedingt gleichgiltig ist. Allerdings schwankt unser Verfasser hinsichtlich dieses Punktes ein wenig, denn er sagt hier (Kap. 5, 5. Abschnitt, Unterabschnitt 4, §. 12), Gott sei bei der Wahl zwischen gleich vollkommenen Menschen oder gleich vollkommenen Arten von vernünftigen Geschöpfen gleichgiltig. Nach diesen Worten würde er also die vollkommenste Art lieber wählen, und da gleich vollkommene Arten mehr oder weniger zu andern passen, so wird Gott die am besten zu einander passenden wählen: also auch hier wird keine reine und unbedingte Gleichgiltigkeit vorhanden sein, und so kommt unser Verfasser auf meine Principien zurück. Aber sprechen wir, wie er, seiner Hypothese gemäß und nehmen wir mit ihm an, daß Gott gewisse Geschöpfe auswähle, obgleich sie ihm völlig gleichgiltig sind. Er wird also regelwidrige, schlecht gebaute, bösartige, unglückliche Geschöpfe, ein ewiges Chaos, Ungeheuer an allen Orten, eine Erde, die nur von Verbrechern bewohnt wird, ein Universum, das mit Teufeln angefüllt ist, ebenso gut wählen wie gute Systeme, wohlgebildete Gattungen, ehrliche Leute, gute Engel! Nein, sagt unser Verfasser: als Gott Menschen zu schaffen beschloß, beschloß er gleichzeitig, ihnen alle Annehmlichkeiten zu gewähren, die die Welt zu bieten vermöchte, und das nämliche gilt bezüglich der übrigen Gat-

tungen. Darauf erwidere ich, daß, wenn diese Annehmlichkeiten nothwendigerweise mit der Natur der Gattungen verknüpft wären, der Verfasser seiner Hypothese gemäß sprechen würde, da dies aber nicht der Fall ist, so muß er einräumen, daß Gott in Folge einer neuen Wahl, die ganz unabhängig ist von der, welche ihn zur Erschaffung von Menschen bestimmte, beschlossen hat, den Menschen alle mögliche Annehmlichkeit zu gewähren. Woher aber rührt diese neue Wahl? Entspringt sie ebenfalls einer reinen Gleichgiltigkeit? Wenn das der Fall ist, so wird Gott durch nichts bestimmt, das Wohl der Menschen zu suchen, und wenn er doch zuweilen dazu gelangt, so wird es nur wie zufällig geschehen. Der Verfasser behauptet jedoch, Gott werde durch seine Güte dazu bestimmt: also ist ihm das Wohl und das Wehe der Geschöpfe keineswegs gleichgiltig, und es giebt bei ihm ursprüngliche Wahlen, zu denen er durch die Güte des Gegenstandes bestimmt wird. Er wählt nicht nur die Erschaffung von Menschen, sondern auch die Erschaffung von solchen Menschen, die so glücklich sind, wie es in diesem Systeme möglich ist. Danach wird nun überhaupt keine reine Gleichgiltigkeit mehr bleiben, denn wir dürfen bezüglich der ganzen Welt folgern, was wir soeben bezüglich der Menschheit gefolgert haben. Gott hat beschlossen, eine Welt zu schaffen, gleichzeitig aber hat seine Güte ihn bestimmen müssen, sie so zu wählen, daß soviel Ordnung, Regelmäßigkeit, Tugend und Glück, wie nur möglich, darin enthalten sei. Denn ich sehe keinen Grund für die Behauptung, Gott werde durch seine Güte bestimmt, die Menschen, die er zu schaffen beschlossen hat, so vollkommen zu machen, wie dies System es zuläßt, habe aber in Bezug auf das ganze Weltall nicht dieselbe gute Absicht. So sind wir denn also wieder bei der Güte der Gegenstände angelangt, und die reine Gleichgiltigkeit, bei der Gott ohne Ursache handeln würde, ist gerade durch das Verfahren unseres gewandten Autors vernichtet wor-

den, bei dem die Macht der Wahrheit, als er auf das Thatsächliche kam, eine speculative Hypothese überwogen hat, die auf die Wirklichkeit der Dinge nicht angewandt werden kann.

23. Wenn demnach für Gott, der alle Grade, alle Wirkungen, alle Beziehungen der Dinge kennt und mit einem Male alle möglichen Verknüpfungen durchschaut, nichts gleichgiltig ist, so müssen wir jetzt untersuchen, ob wenigstens die Unwissenheit und die Unempfindlichkeit des Menschen diesen bei seiner Wahl unbedingt gleichgiltig machen kann. Der Verfasser setzt uns diese reine Gleichgiltigkeit wie ein köstliches Geschenk vor. Hier die Beweise, die er für dieselbe beibringt:

1) Wir fühlen dieselbe in uns,
2) Wir erproben ihre Zeichen und ihre Eigenthümlichkeiten durch die Erfahrung an uns, und
3) Wir können zeigen, daß anderweitige Ursachen, die unsern Willen zu bestimmen vermögen, unzureichend sind.

Was den ersten Punkt anlangt, so behauptet der Verfasser, daß wir, indem wir die Freiheit in uns empfinden, gleichzeitig dabei auch die reine Gleichgiltigkeit empfinden. Allein ich gebe keineswegs zu, daß wir eine derartige Gleichgiltigkeit empfinden, noch daß diese angebliche Empfindung der Empfindung der Freiheit folge. Wir fühlen in der Regel etwas in uns, was uns zu unserer Wahl antreibt, und wenn es hin und wieder vorkommt, daß wir uns nicht über alle unsere Neigungen Rechenschaft zu geben vermögen, so lehrt uns doch schon eine geringe Aufmerksamkeit, daß die Beschaffenheit unseres Körpers sowie der umgebenden Körper, die gegenwärtige oder vorhergehende Stimmung unserer Seele und eine Menge kleiner in diesen großen Hauptsachen enthaltener Dinge, dazu mitzuwirken vermögen, daß die Gegenstände uns mehr oder weniger gefallen, und daß wir zu verschiedenen Zeiten

verschiedene Urtheile darüber fällen, ohne daß irgend jemand das einer reinen Gleichgiltigkeit oder irgend einer unbestimmbaren Kraft der Seele zuschreibt, die so auf die Gegenstände wirkt, wie die Farben der Sage nach auf das Chamäleon wirken. Daher hat der Autor durchaus keine Ursache, sich hier auf das Urtheil des Volkes zu berufen: er thut dies jedoch, indem er sagt, daß in vielen Dingen das Volk besser urtheile als die Philosophen. Allerdings sind gewisse Philosophen auf Chimären verfallen, und mich dünkt, auch die reine Gleichgiltigkeit gehört zur Zahl der chimärischen Begriffe. Wenn aber jemand behauptet, eine Sache bestehe nicht, weil die große Masse sie nicht wahrnimmt, so kann das Volk nicht für einen guten Richter gelten, weil es sich nur nach den Sinnen richtet. Viele Leute achten die Luft für nichts, wenn sie nicht durch den Wind bewegt wird. Die Mehrzahl weiß nichts von den nicht sinnlich wahrnehmbaren Körpern, von dem Fluidum, welches die Schwere bewirkt, von der Federkraft, vom magnetischen Stoff, geschweige denn von den Atomen und andern untheilbaren Substanzen. Werden wir nun etwa behaupten, daß diese Dinge überhaupt nicht sind, weil die große Menge sie nicht kennt? Wenn das der Fall wäre, würden wir allerdings auch behaupten können, daß die Seele zuweilen ohne jeden Hang oder jede Neigung handelt, die dazu mitwirkt, daß sie handelt, weil viele Triebe und Neigungen von der Menge aus Mangel an Aufmerksamkeit und Nachdenken nicht zur Genüge bemerkt werden. — Was zweitens die Zeichen der fraglichen Macht anlangt, so habe ich bereits den ihr beigelegten Vorzug widerlegt, daß sie uns nämlich thätig und zur wahren Ursache unserer Handlungen mache und bewirke, daß unsere Handlungen uns zugerechnet werden und wir der Sittlichkeit huldigen können: es sind das alles keine sichern Zeichen für ihr Dasein. Der Verfasser führt noch ein weiteres Zeichen an, das jedoch ebenso wenig sicher ist: er

macht nämlich geltend, daß wir in uns eine Macht besitzen, den natürlichen Begierden, d. h. nicht nur den Sinnen, sondern auch der Vernunft, zu widerstehen. Allein ich habe bereits bemerkt, daß man den natürlichen Begierden vermöge anderer natürlicher Begierden widersteht. Man erträgt zuweilen Ungemächlichkeiten und thut es mit Freuden, aber nur wegen irgend einer Hoffnung oder Befriedigung, die mit dem Uebel verknüpft ist und dasselbe überwiegt: man erwartet entweder ein Gut davon, oder man findet es darin. Der Verfasser behauptet, wir machten durch die den Anschein umwandelnde Macht, welche er auf den Schauplatz gebracht hat, das angenehm, was uns im Anfang mißfiel, aber wer sieht nicht, daß wir vielmehr durch die Aufmerksamkeit und Achtsamkeit auf den Gegenstand unsere Stimmung und folglich unsere natürlichen Begierden verändern? Auch bewirkt die Gewohnheit, daß ein ziemlich beträchtlicher Grad von Hitze oder Kälte uns nicht mehr in dem Maße belästigt, wie er es früher that, niemand aber schreibt diese Wirkung unserer auf der Wahl beruhenden Macht zu. Auch bedarf es einiger Zeit, ehe man zu dieser Abhärtung oder auch zu jener Unempfindlichkeit gelangt, vermöge der die Hände gewisser Arbeiter einem Wärmegrade widerstehen, bei dem die unsern verbrennen würden. Das Volk, auf das sich unser Verfasser beruft, urtheilt sehr richtig über die Ursache dieser Wirkung, wenn es auch zuweilen lächerliche Nutzanwendungen macht. Eine Magd, die mit einer andern in der Küche am Feuer stand, verbrannte sich und äußerte zu der Genossin: „O, wer wird das Fegefeuer ertragen können, Beste?“ — „Du bist toll, meine Liebe,“ erwiderte die andre, „man gewöhnt sich an alles.“

24. Aber, wird unser Autor sagen, diese wunderbare Macht, die uns gegen alles gleichgiltig oder zu allem geneigt macht, je nach unserm Belieben, diese Macht überwiegt auch sogar die Vernunft. Und das ist sein dritter

Beweis, nämlich, daß wir unsere Handlungen nicht hinlänglich zu erklären vermögen, ohne diese Macht zu Hilfe zu nehmen. Es giebt tausende von Menschen, sagt er, die den Bitten ihrer Freunde, dem Rathe ihrer Angehörigen, den Vorwürfen ihres Gewissens, den Strafen, dem Tode, dem göttlichen Zorne und sogar der Hölle trotzen, um Thorheiten nachzuhängen, die nur durch ihre reine, freie Wahl etwas Gutes und Erträgliches für sie erhalten. Diese Begründung ist vollkommen richtig — die Schlußworte ausgenommen. Denn sobald man zu einem Beispiele übergeht, wird man finden, daß Gründe oder Ursachen vorhanden sind, die den Menschen zu seiner Wahl bestimmt haben, und daß es sehr starke Bande giebt, die ihn bei derselben festhalten. Eine Liebschaft z. B. wird nie aus einer reinen Gleichgiltigkeit entspringen: Neigung oder Leidenschaft werden dabei im Spiele gewesen sein, und Gewohnheit und Starrsinn können dann bei gewissen Charakteren dazu führen, daß man sich lieber zu Grunde richtet als davon abläßt. Hier ein anderes Beispiel, welches der Verfasser anführt: ein Atheist, ein Lucilio Vanini — so wird er von mehreren genannt, während er selbst sich in seinen Werken den pomphaften Namen Giulio Cesare Vanini giebt — wird lieber das verlachenswerthe Märtyrerthum für seine Chimäre erleiden, als seiner Gottlosigkeit entsagen. Unser Autor nennt Vanini nicht, und allerdings läugnete dieser Mensch seine verwerflichen Ansichten ab, bis er überführt wurde, daß er Irrlehren verbreitet und den Apostel des Atheismus gespielt hatte. Als man ihn fragte, ob es einen Gott gäbe, riß er ein Büschel Gras ab mit den Worten:

Et levis est cespes, qui probat esse deum.*)

Da aber, wie erzählt wird, der General-Procurator beim

*) Das leichte Pflanzenbüschel beweist, daß ein Gott ist.

Parlemente von Toulouse dem ersten Präsidenten, bei welchem Vanini viel aus und ein ging, und dessen Kinder er in der Philosophie unterrichtete, wenn er nicht gar völlig zur Dienerschaft dieses Beamten gehörte, Verdruß und Aerger bereiten wollte, so wurde die Untersuchung mit größter Strenge durchgeführt, und als Vanini sah, daß keine Gnade mehr zu hoffen wäre, erklärte er sich sterbend für das, was er war, d. h. für einen Atheisten, worin nichts sehr Außerordentliches gefunden werden kann. Sollte aber auch ein Atheist sich freiwillig zur Todesstrafe anbieten, so könnte die Eitelkeit ein hinlänglich starker Grund dafür bei ihm sein wie bei dem Gymnosophisten Calanus und jenem Sophisten, von dessen freiwilligem Feuertod Lucian berichtet.[95]) Aber unser Autor meint, daß gerade diese Eitelkeit, dieser Starrsinn, diese überspannten Ansichten bei Leuten, die im übrigen sehr vernünftig scheinen, nicht aus den Begierden erklärt werden können, die von der Vorstellung des Guten und des Bösen herkommen, und daß dieselben uns zwingen, auf jene überwiegende Macht zurückzugreifen, die das Gute in Uebles, das Ueble in Gutes und das Gleichgiltige in Gutes oder in Uebles verwandelt. Wir haben jedoch durchaus nicht nöthig, so weit zu gehen: die Ursachen unserer Irrthümer liegen nur zu klar zu Tage. Wir können in Wirklichkeit jene Verwandlungen bewirken, aber nicht wie die Feen durch einen einfachen Act jener magischen Macht, sondern dadurch, daß wir die Vorstellungen der guten oder schlechten Eigenschaften, die auf natürliche Weise mit gewissen Gegenständen verknüpft sind, in unserm Geiste trüben oder unterdrücken, und daß wir nur die Gegenstände ins Auge fassen, die unserm Geschmack und unsern Vorurtheilen entsprechen, und sogar dadurch daß wir durch wiederholtes Ueberdenken derselben Eigenschaften damit verknüpfen, die sich nur durch Zufall oder durch unsere Gewohnheit, sie zu beachten, damit verbunden finden. So verabscheue ich z. B.

mein ganzes Lebelang ein gutes Nahrungsmittel, weil ich als Kind etwas Ekelhaftes daran fand und dies einen starken Eindruck bei mir zurückgelassen hat. Und umgekehrt kann ein gewisses natürliches Gebrechen mir gefallen, weil es vielleicht etwas von dem Bilde einer Person in mir wachruft, die ich achtete oder liebte. Ein junger Mann ist von dem Beifall berauscht worden, den eine glücklich vollbrachte That im öffentlichen Leben ihm eingetragen hat: der Eindruck, den diese große Lust auf ihn hervorgebracht hat, wird ihn für den Ruhm äußerst empfänglich gemacht haben, er wird Tag und Nacht nur an das denken, was diese Leidenschaft nährt, und dies wird ihn dazu führen, daß er sogar den Tod verachtet, um zu seinem Ziele zu gelangen. Denn obgleich er sehr wohl weiß, daß er keine Empfindung von dem haben wird, was man nach seinem Tode von ihm sagt, so macht doch die Vorstellung, die er sich im voraus davon macht, einen großen Eindruck auf seinen Geist. Und auch bei den Handlungen, die denen, welche diesen Gründen nicht beipflichten, völlig eitel und unvernünftig erscheinen, sind immer dergleichen Gründe vorhanden. Kurzum, ein starker oder oftmals wiederholter Eindruck vermag unsere Organe, unsere Einbildungskraft, unser Gedächtnis und sogar unser logisches Urtheil beträchtlich zu verändern. So kommt es vor, daß ein Mensch, der häufig eine von ihm erfundene Lüge erzählt hat, schließlich selbst daran glaubt. Und da man das, was gefällt, sich häufig vorstellt, so macht man es dadurch leicht begreiflich und hält es auch für leicht ausführbar: deshalb redet man sich das mit Leichtigkeit ein, was man wünscht.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.*)

25. Die Irrthümer stammen also, streng genommen,

*) Die Verliebten schaffen sich ihre Träume selbst.

niemals von einem Willensacte her, obgleich der Wille sehr häufig in mittelbarer Weise dazu mitwirkt, durch das Vergnügen nämlich, welches man darin findet, sich gewissen Gedanken hinzugeben, oder durch die Abneigung, die man gegen andere empfindet. Der schöne Eindruck, den ein Buch macht, wird dazu beitragen, den Leser zu überzeugen. Die Miene und die Manieren des Redenden werden die Zuhörerschaft für ihn einnehmen. Man wird geneigt sein, Lehren zu verachten, die von einem Menschen, den man verachtet oder haßt, oder von einem andern herkommen, der jenem in einem auffallenden Stücke gleicht. Ich habe bereits erwähnt, warum man leicht dazu neigt, das zu glauben, was nützlich oder angenehm ist, und ich habe Leute gekannt, die anfangs die Religion aus weltlichen Rücksichten gewechselt hatten, später aber überzeugt und fest überzeugt waren, daß sie das beste Theil erwählt hätten. Man sieht auch, daß die Hartnäckigkeit nicht nur einfach eine fortbestehende schlechte Wahl, sondern auch eine Neigung ist, dabei stehen zu bleiben, eine Neigung, die daher kommt, daß man irgend ein Gut darin enthalten oder irgend ein Uebel in der Veränderung zu finden meint. Die erste Wahl ist vielleicht aus Leichtsinn getroffen worden, die Absicht aber, sie aufrecht zu erhalten, entspringt stärkern Gründen oder Eindrücken. Einige Moralisten lehren sogar, daß man bei seiner Wahl beharren müsse, um nicht unbeständig zu sein oder um es nicht zu scheinen. Die Hartnäckigkeit ist jedoch fehlerhaft, sobald man die Mahnungen der Vernunft verachtet, namentlich wenn der Gegenstand wichtig genug ist, um eine sorgfältige Prüfung zu erheischen; wenn aber der Gedanke an die Veränderung unangenehm ist, so wendet man leicht die Aufmerksamkeit davon ab, und eben dadurch wird man am häufigsten hartnäckig. Unser Verfasser, der die Hartnäckigkeit auf seine vermeintliche reine Gleichgiltigkeit zurückzuführen versucht hat, hätte erwägen sollen, daß es,

um an einer Wahl festzuhalten, noch eines andern bedarf, als der bloßen Wahl oder einer reinen Gleichgiltigkeit, namentlich wenn diese Wahl leichtfertig getroffen worden, was um so mehr der Fall ist, je mehr Gleichgiltigkeit dabei vorhanden war: in diesem Falle wird man aber leicht dazu kommen, sie umzustoßen, wenn nicht die Eitelkeit, die Gewohnheit, der Eigennutz oder irgend ein anderer Grund uns veranlaßt, daran festzuhalten. Man darf sich auch nicht einbilden, daß die Rache ohne Grund gefalle. Personen von lebhafter Empfindlichkeit denken Tag und Nacht daran, und es wird ihnen schwer, die Vorstellung des Uebels oder des Schimpfs, der ihnen angethan worden, aus ihrem Gedächtnisse zu verbannen. Sie stellen es sich als einen großen Genuß vor, von der Vorstellung der erlittenen Demüthigung befreit zu werden, die ihnen immer wieder ins Gedächtnis kommt und zur Folge hat, daß für einige die Rache süßer ist als das Leben:

Queis vindicta bonum vita jucundius ipsa.*)

Der Verfasser möchte uns überreden, daß, wenn unser Verlangen oder unsere Abneigung einen Gegenstand betrifft, der sie nicht hinlänglich verdient, man selbst demselben den Ueberschuß an Gutem oder an Ueblem, von dem man angezogen oder abgestoßen wird, durch die vermeintliche auf der Wahl beruhende Macht verliehen habe, welche die Dinge gut oder schlecht erscheinen läßt, wie man es haben will. Man hat in seinem Zustande zwei Grad natürliches Uebel gehabt, nun verleiht man sich vermöge jener Macht, die ohne Grund wählen kann, sechs Grad künstliches Gutes, also wird man vier Grad Gutes Reingewinnst haben (Kap. 5, Abschn. 2, §. 7). Wenn das sich ausführen ließe, so würde man weit gelangen, wie ich schon oben bemerkt habe. Unser Verfasser glaubt sogar,

*) Denen die Rache ein angenehmer Gut ist, als selbst das Leben.

daß der Ehrgeiz, die Spielsucht und andere nichtige Leidenschaften ihre ganze Gewalt nur dieser Macht entlehnen (Kap. 5, Abschn. 5, Unterabschn. 6), es giebt jedoch auch ohnedem so viel falschen Schein an den Dingen, so viel Einbildungen, die die Gegenstände zu vergrößern oder zu verringern vermögen, so viel übel begründete Verknüpfungen in unsern logischen Urtheilen, daß es dieser kleinen Fee, d. h. jener innern Macht, die wie durch Zauber wirkt, und der der Verfasser alle diese Ausschreitungen zur Last legt, gar nicht bedarf. Endlich habe ich schon wiederholt gesagt, daß wir, wenn wir einen Entschluß fassen, der der Vernunft widerstreitet, dazu durch einen andern anscheinend stärkern Grund bestimmt werden, wie z. B. durch das Vergnügen, unabhängig zu erscheinen und eine ungewöhnliche Handlung zu vollbringen. Am Hofe zu Osnabrück befand sich früher ein Pagen-Hofmeister, der, ein anderer Mucius Scävola, den Arm ins Feuer hielt und beinahe den heißen Brand davongetragen hätte, nur um zu zeigen, daß seine Geisteskraft stärker sei als ein äußerst heftiger Schmerz. Wenig Leute werden das nachmachen, meine ich, und ich weiß nicht einmal, ob sich so leicht ein Autor finden würde, der, nachdem er das Vorhandensein einer Macht, ohne jeden Grund oder sogar gegen die Vernunft wählen zu können, behauptet und verfochten hätte, sein Buch auch durch sein eigenes Beispiel beweisen möchte, indem er auf eine gute Pfründe oder auf eine schöne Stelle verzichtete, nur um die Ueberlegenheit des Willens über die Vernunft zu zeigen. Ich bin aber wenigstens sicher, daß ein gescheidter Mann es nicht thun, daß er sehr bald inne werden würde, wie man ihm sein Opfer unbrauchbar machte durch den Vorwurf, er hätte nur Heliodoros, den Bischof von Larissa, nachgeahmt, dem, wie erzählt wird, sein Roman von Theagenes und Charikleia lieber war als sein Bisthum, was leicht vorkommen kann, wenn man genug besitzt, um seine Stelle

entbehren zu können, und für den Ruhm sehr empfänglich ist. Daher findet man auch alle Tage Leute, die ihren Vortheil ihrer Laune d. h. wirkliche Güter scheinbaren Gütern opfern.[96])

26. Wollte ich den Ausführungen unseres Verfassers, die häufig, in der Regel aber mit irgend einem feinen und gewandt ausgedrückten Zusatze, auf das zurückkommen, was wir bereits untersucht haben, so würde mich das zu weit führen: auch glaube ich mich dessen überheben zu können, nachdem ich, wie mir scheint, allen seinen Gründen Genüge gethan habe. Das Beste ist, daß die Anwendung bei ihm in der Regel die Theorie berichtigt und verbessert. Nachdem er im zweiten Abschnitt dieses fünften Kapitels die Behauptung aufgestellt hat, wir näherten uns Gott durch die Macht der grundlosen Wahl, und da diese Macht das edelste wäre, sei die Ausübung derselben das geeignetste Mittel zum Glücke, Behauptungen, die äußerst paradoxer Art sind, da wir Gott vielmehr durch die Vernunft nachahmen und unser Glück darin besteht, derselben zu folgen — nach allen diesen Behauptungen also bringt der Verfasser ein vortreffliches Milderungsmittel herbei, indem er in §. 5 sehr richtig sagt, daß wir, um glücklich zu sein, unsere Wahlen den Dingen anpassen müssen, da die Dinge kaum dazu angethan seien, sich uns anzupassen, und daß dies in Wahrheit sich dem Willen Gottes anpassen heiße. Das ist ohne Zweifel gut gesagt, besagt aber auch zu gleicher Zeit, daß unser Wille sich so viel als möglich nach der Wirklichkeit der Dinge und nach den wahren Vorstellungen des Guten und des Bösen richten muß, und folglich auch, daß die Beweggründe aus dem Guten und dem Bösen nicht der Freiheit widerstreiten, und daß die Macht der grundlosen Wahl, anstatt zu unserm Glücke dienlich zu sein, unnütz und sogar äußerst schädlich ist. Auch ergiebt sich glücklicherweise, daß dieselbe nirgends existirt, und daß sie ein Wesen der erwägen-

den Vernunft ist, wie einige Scholastiker jene Gebilde nennen, die nicht einmal möglich sind. Ich für mein Theil möchte dieselben lieber Wesen der nicht erwägenden Vernunft nennen. Auch der dritte Abschnitt (über die unrechten Wahlen) mag hingehen, da er ausführt, daß man keine unmöglichen, bestandlosen, schädlichen, dem göttlichen Willen widerstreitende oder schon von andern in Besitz genommene Dinge wählen dürfe. Der Verfasser bemerkt auch sehr richtig, daß man, wenn man ohne Noth dem Glücke anderer Abbruch thut, gegen den göttlichen Willen verstößt, welcher will, daß alle so glücklich seien wie möglich. Dasselbe gilt vom vierten Abschnitt, in welchem von der Quelle der unrechten Wahlen die Rede ist und als solche der Irrthum oder die Unwissenheit, die Nachlässigkeit, die Leichtfertigkeit im zu leichten Wechsel der Wahl, die Hartnäckigkeit im nicht hinlänglich zeitigen Wechsel derselben, die schlechten Gewohnheiten und endlich das Ungestüm der Begierden genannt werden, die uns oft zur Unzeit zu den äußern Dingen hintreiben. Der fünfte Abschnitt will die schlechten Wahlen oder die Sünden mit der Macht und der Güte Gottes in Einklang bringen und ist seiner umständlichen Ausführlichkeit wegen in Unterabschnitte zerlegt worden. Der Autor hat sich da selbst einen schwerwiegenden Einwurf aufgebürdet: er behauptet nämlich, ohne die bei der Wahl unbedingt gleichgiltige Macht der Wahl würde es keine Sünde geben. Nun war es aber für Gott sehr leicht, den Geschöpfen eine so wenig vernunftgemäße Macht zu versagen, es genügte ja für sie, wenn sie durch die Vorstellung der Güter und der Uebel bewegt wurden: nach der Hypothese des Verfassers war es also für Gott ein Leichtes, die Sünde zu verhindern. Er findet auch kein anderes Mittel, um sich aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen, als die Behauptung, die Welt würde nur eine rein passive Maschine sein, wenn diese Macht von den Dingen ausgeschlossen wäre.

Das habe ich aber schon hinlänglich widerlegt. Wenn diese Macht in der Welt fehlte, wie sie denn auch in der That darin fehlt, so würde man sich doch kaum darüber beklagen. Die Seelen werden sich bei Vornahme ihrer Wahlen ganz gut mit den Vorstellungen der Güter und der Uebel begnügen, und die Welt wird dessenungeachtet so schön bleiben, wie sie ist. Der Autor kommt hier auf seine oben dargelegte Behauptung zurück, daß es ohne diese Macht kein Glück geben würde, darauf ist aber schon zur Genüge geantwortet worden, und weder dies noch einige andere Paradoxen, die er vorbringt, um sein Haupt-Paradoxon damit zu stützen, hat die geringste Wahrscheinlichkeit für sich.

27. Im vierten Unterabschnitt ergeht unser Verfasser sich in einer kleinen Abschweifung über das Gebet und sagt, die, welche zu Gott beten, erhofften eine Veränderung der natürlichen Ordnung: sie täuschen sich aber nach seiner Ansicht. Im Grunde genommen, werden die Menschen mit der Erhörung ihres Gebets zufrieden sein, ohne sich darum zu kümmern, ob der Lauf der Natur zu ihren Gunsten verändert wird oder nicht. Und wenn ihnen durch die guten Engel Hilfe zukommt, so ist auch keine Veränderung in der allgemeinen Ordnung der Dinge vorhanden. Auch hegt der Verfasser die sehr richtige Ansicht, daß es ein System geistiger Substanzen giebt, wie es ein System körperlicher Substanzen giebt, und daß diese geistigen Substanzen mit einander im Verkehre stehen wie die Körper. Gott bedient sich der Vermittlung der Engel, um die Menschen zu leiten, ohne daß die Ordnung der Natur darunter leidet. Indessen ist es leichter, diese Dinge zu behaupten, als sie auseinanderzusetzen, zum wenigsten wenn man nicht mein System der vorherbestimmten Harmonie zu Hilfe nimmt. Unser Verfasser geht jedoch ein wenig weiter. Er meint, im Anfang sei die Sendung des heiligen Geistes ein großes Wunder gewesen, jetzt aber sei

seine Wirksamkeit in uns eine natürliche. Ich überlasse ihm die Sorge, über diese seine Ansicht Aufschluß zu geben und sich darüber mit andern Theologen auseinanderzusetzen, bemerke jedoch, daß er den natürlichen Nutzen des Gebets in die Kraft verlegt, die ihm innewohnt, die Seele besser zu machen, die Leidenschaften zu überwinden und einen gewissen Grad neuer Gnade zu erwerben. Beinahe das nämliche kann ich nach meiner Hypothese sagen, der zufolge der Wille nur nach Motiven handelt, und ich bin dabei der Schwierigkeiten ledig, in die der Verfasser sich durch seine Macht der grundlosen Wahl verwickelt hat. Auch bezüglich des göttlichen Vorherwissens befindet er sich in Folge derselben in großer Verlegenheit: denn wenn die Seele bei ihrer Wahl vollkommen gleichgiltig ist, wie ist es da möglich, diese Wahl vorherzusehen, und welchen zureichenden Grund wird man für die Kenntnis einer Sache auffinden können, wenn es keinen solchen für ihr Sein giebt? Der Autor verschiebt die Lösung dieser Schwierigkeit, die — nach seiner Ansicht — ein ganzes Werk erfordern würde, auf ein ander Mal. Im übrigen sagt er zuweilen über das moralische Uebel treffende Sachen, die auch ziemlich mit meinen eigenen Principien übereinstimmen. So bemerkt er z. B. (Unterabschnitt 6), daß die Laster und Verbrechen die Schönheit des Universums nicht vermindern, sondern vielmehr erhöhen, ganz wie gewisse Dissonanzen, wenn man sie allein vernähme, durch ihre Härte das Ohr verletzen würden, und nichtsdestoweniger in der Verbindung mit andern Tönen die Harmonie angenehmer machen. Er zeigt auch, daß die Uebel verschiedene Güter einschließen und führt als Beispiel die Nützlichkeit der Verschwendung der Reichen und der Habsucht der Armen an: diese führen nämlich zum Aufblühen der Handwerke und der Künste. Ferner giebt er zu bedenken, daß wir nach unserer kleinen Erde nicht die ganze Welt und alles uns Bekannte beurtheilen dürfen, da die

Fehler oder Mängel an demselben sehr wohl ebenso die Schönheit des Ganzen hervorzuheben geeignet sein können, wie die Schönpflästerchen, die an sich nichts Schönes haben, vom schönen Geschlechte für geeignet gehalten werden, das ganze Gesicht zu verschönern, während sie doch den Theil, den sie bedecken, häßlich machen. Cotta vergleicht bei Cicero die Vorsehung in Bezug auf die Verleihung der Vernunft an den Menschen mit einem Arzte, der einem Kranken Wein zu trinken erlaubt, obgleich er den Mißbrauch vorhersieht, den derselbe auf Kosten seines Lebens von dieser Erlaubnis machen wird. Der Verfasser erwidert darauf, daß die Vorsehung das bewirke, was die Weisheit und die Güte verlangen, und daß das Gute, welches daraus entspringt, größer sei als das Uebel. Hätte Gott dem Menschen die Vernunft nicht verliehen, so würde es überhaupt keinen Menschen geben, und Gott gliche dann einem Arzte, der jemand tödtet, damit er nicht krank werde. Man kann noch hinzufügen, daß nicht die Vernunft an sich, sondern der Mangel der Vernunft schädlich ist; beim schlechten Gebrauche der Vernunft aber erwägt man wohl die Mittel, aber man erwägt nicht das Ziel oder den schlechten Zweck, den man sich vornimmt. Also wird eine schlechte That immer nur aus Mangel an Vernunft begangen. Der Verfasser führt auch den Einwurf Epikurs an, den Lactantius in seinem Buche vom göttlichen Zorn ungefähr in folgenden Worten mittheilt: Entweder will Gott die Uebel beseitigen und vermag es nicht — dann wäre er schwach; oder er kann sie beseitigen und will es nicht — das würde auf Bosheit bei ihm deuten; oder es fehlt ihm zugleich an Macht und an Willen — das würde ihn zugleich als schwach und als neidisch erscheinen lassen; oder endlich kann er und will er — in diesem Falle aber wird man fragen: warum thut er es also nicht, wenn er existirt? Darauf erwidert der Verfasser, daß Gott die Uebel weder beseitigen kann noch will.

und daß er dessenungeachtet weder boshaft noch schwach sei. Ich möchte lieber sagen, er könne sie beseitigen, er wolle es aber unbedingt nicht, und zwar aus guten Gründen, weil er nämlich die Güter zu gleicher Zeit mit beseitigen würde, und zwar mehr Gutes als Uebles. Nachdem unser Autor sein gelehrtes Werk beendet, hat er noch einen Anhang hinzugefügt, in welchem er die göttlichen Gesetze behandelt. Er theilt diese Gesetze sehr richtig in natürliche und in positive. Wie er bemerkt, müssen die besondern Gesetze über die Natur der Thiere den allgemeinen Gesetzen für die Körper nachstehen, und zürnt Gott nicht eigentlich wenn seine Gesetze verletzt werden, sondern die Ordnung hat gewollt, daß der, welcher sündigt, sich ein Uebel zuzöge, und daß der, welcher andern Gewalt anthut, sie seinerseits selbst erleide. Dabei meint er aber, daß die positiven Gesetze das Uebel mehr anzeigen und vorhersagen als die Verhängung desselben bewirken. Und dies giebt ihm Gelegenheit, die ewige Verdammnis der Bösen zu besprechen, die weder zur Besserung, noch als warnendes Beispiel dient und doch der rächenden Gerechtigkeit Gottes genugthut, obgleich die Bösen sich ihr Unglück selbst zuziehen. Er vermuthet jedoch, daß die Strafen der Verdammten von einigem Nutzen für die Rechtlichen seien, und ist zweifelhaft, ob es nicht doch besser sei, verdammt zu sein, als gar nicht zu sein, weil es wohl möglich wäre, daß die Verdammten Unsinnige seien, die ihren Kopf darauf setzen, in ihrem Elend zu bleiben, und zwar in Folge einer gewissen geistigen Verkehrtheit, welche nach seiner Meinung bewirkt, daß sie sich bei all ihrem Elend zu ihren schlechten Urtheilen Glück wünschen und Vergnügen daran finden, den göttlichen Willen zu bekritteln. Denn man sieht ja alle Tage mürrische, boshafte, neidische Leute, die Vergnügen daran finden, an ihre Uebel zu denken, und sich selbst zu betrüben suchen. Diese Gedanken sind nicht zu verachten, und ich habe schon zuweilen ähnliche

gehabt, mag aber kein entscheidendes Urtheil darüber fällen. Im §. 271 der gegen Herrn Bayle gerichteten Versuche habe ich die Fabel vom Teufel angeführt, der die ihm durch einen Einsiedler von Seiten Gottes angebotete Verzeihung zurückwies. Der Freiherr Andreas Taifel, ein östreichischer Adliger, Cavallerizzo maggior*) Ferdinands, Erzherzogs von Oestreich und spätern Kaisers von Deutschland (unter dem Namen Ferdinand II) nahm im Hinblick auf seinen Namen — der im Deutschen einen Teufel zu bezeichnen scheint — als Symbol einen Teufel oder Satyr an mit dem spanischen Motto: Mas perdido y menos arrepentido, d. h. je mehr verloren, je weniger bereut, was eine hoffnungslose Leidenschaft andeutet, von der man sich nicht frei zu machen vermag. Diese Devise ist dann später von dem spanischen Grafen von Villamediana wiederholt worden, als er für in die Königin verliebt galt. Was die Frage anlangt, warum den Guten so oft Böses und den Bösen Gutes widerfährt, so glaubt unser berühmter Autor, daß dieselbe schon zur Genüge beantwortet sei, und daß kein Zweifel mehr darüber bleibe. Doch bemerkt er, daß man oft im Zweifel darüber sein könne, ob die Guten, die im Elend sind, nicht vielleicht gerade durch ihr Unglück gut gemacht, und ob die Bösen, die im Glück sind, nicht vielmehr gerade durch dies Glück verdorben worden sind. Er fügt hinzu, daß wir schlechte Richter seien, wenn es sich darum handelt, nicht blos einen guten, sondern auch einen glücklichen Menschen zu erkennen. Oft ehrt man einen Heuchler und verachtet einen andern, dessen Tugend echt und ohne Verstellung ist. Auch auf das Glück versteht man sich wenig, und oft wird die Glückseligkeit unter den Lumpen eines zufriedenen Armen verkannt, während man es im Palaste der Großen vergebens sucht. Zum Schluß bemerkt unser

*) Ober-Stallmeister.

Verfasser, daß das größte Glück hier auf Erden in der Hoffnung auf das künftige Glück bestehe, und daß man daher sagen dürfe, es widerfahre den Bösen nichts, was nicht zur Besserung oder zur Züchtigung diene, und ebenso, es geschehe den Guten nichts, was nicht zu ihrem größern Wohle führe.[97])

Diese Schlußsätze sind ganz nach meinem Sinne, und man kann nichts sagen, was für den Schluß des Werkes geeigneter wäre.[97a])

IV.

Vertheidigung der Sache Gottes

durch Versöhnung seiner Gerechtigkeit mit seinen

übrigen

Vollkommenheiten und seinen gesammten Handlungen.

---

1. Die Vertheidigung der Sache Gottes dient nicht allein zum Ruhme Gottes, sondern auch zu unserm eigenen Nutzen, damit wir sowohl seine Größe d. h. seine Macht und Weisheit verehren, als auch seine Güte und die Ausflüsse derselben, seine Gerechtigkeit und seine Heiligkeit, lieben und sie nachahmen, so viel es uns möglich ist. Die Abhandlung zerfällt in zwei Theile: der erste kann als mehr vorbereitender, der zweite als Haupttheil betrachtet werden. Der erste behandelt die göttliche Größe und Güte jede im Besondern, der zweite erstreckt sich auf beide zusammen und umfaßt auf diese Weise die Vorsehung in Ansehung aller Geschöpfe und die Regierung in Ansehung der vernünftigen, namentlich in Bezug auf die Frömmigkeit und das Heil.

2. Die strengern Theologen haben mehr die Größe Gottes als seine Güte erwogen, die nachsichtigern haben das Gegentheil gethan, den wahren Rechtgläubigen aber sind beide Vollkommenheiten von gleicher Wichtigkeit. Der Irrthum, durch welchen die Größe Gottes untergraben

wird, kann Anthropomorphismus, der andere, welcher die Güte aufhebt, Despotismus genannt werden.

3. Die Größe Gottes ist mit Nachdruck namentlich gegen die Socinianer und einige Semi-Socinianer zu vertheidigen, von denen Conrad Vorstius sich in diesem Punkte am schwersten vergangen hat. Sie kann auf zwei Hauptpunkte zurückgeführt werden: die Allmacht und die Allwissenheit.[98])

4. Die Allmacht begreift sowohl Gottes Unabhängigkeit von andern, wie die Abhängigkeit aller von ihm selbst.

5. Die Unabhängigkeit Gottes tritt im Sein und im Handeln hervor, und zwar im Sein, in sofern Gott nothwendig und ewig und, wie man gewöhnlich sagt, ein Ding a se ist: daraus folgt auch, daß er unermeßlich ist.

6. Im Handeln ist Gott natürlich und moralisch unabhängig, natürlich, in sofern er der freieste ist und nicht, wenn nicht durch sich selbst, zum Handeln bestimmt wird; moralisch aber, in sofern er *ἀνυπεύθυνος* *) ist oder niemand über sich hat.

7. Die Abhängigkeit der Dinge von Gott umfaßt sowohl alles Mögliche oder was keinen Widerspruch enthält, wie auch alles Wirkliche.

8. Die Möglichkeit der Dinge, welche nicht wirklich bestehen, hat ihre begründete Realität im göttlichen Dasein: denn wenn Gott nicht wäre, würde auch nichts Mögliches sein. Die Möglichkeiten sind also von Ewigkeit her in den Vorstellungen des göttlichen Verstandes enthalten.

9. Das Wirkliche ist sowohl im Sein wie im Handeln von Gott abhängig, und zwar nicht nur von seinem Verstande, sondern auch von seinem Willen: im Sein nämlich, in sofern alle Dinge frei von Gott erschaffen sind

---

*) Nicht unterthan.

und auch von Gott erhalten werden, denn man lehrt mit Recht, daß die göttliche Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung sei, wenn auch die Geschöpfe sich weder aus Gottes Wesen, noch mit Nothwendigkeit erhalten.

10. Im Handeln hangen die Dinge von Gott ab, in sofern Gott zu den Handlungen der Dinge mitwirkt, so weit nämlich einige Vollkommenheit in den Handlungen enthalten ist, die durchaus von Gott herkommen muß.

11. Die Mitwirkung Gottes aber — auch die gewöhnliche oder nicht wunderbare — ist zugleich eine unmittelbare und eine besondere. Unmittelbar ist sie, da ja die Wirkung nicht blos darum von Gott abhängt, weil die Ursache derselben von Gott herstammt, sondern auch darum, weil Gott nicht weniger noch entfernter zur Hervorbringung der Wirkung selbst als zur Hervorbringung der Ursache derselben mitwirkt.

12. Besonders dagegen ist die Mitwirkung, weil sie nicht blos auf das Dasein der Sache und der Handlung, sondern auch auf die Art und die Eigenschaften des Seins gerichtet ist, so weit dieselben einige Vollkommenheit enthalten, was immer von Gott herkommt, dem Vater des Lichts und dem Geber alles Guten.

13. So viel von der Macht Gottes. Wir kommen nun zu seiner Weisheit, die wegen ihrer Unermeßlichkeit Allwissenheit genannt wird. Da dieselbe — nicht weniger als die Allmacht — höchst vollkommen ist, umfaßt sie alle Vorstellung und alle Wahrheit, d. h. sowohl alles Unverbundene wie alles Verbundene, was Gegenstand des Verstandes sein kann, und erstreckt sich in gleicher Weise sowohl auf das Mögliche wie auf das Wirkliche.

14. In Bezug auf das Mögliche wird sie Wissen aus einfacher Einsicht genannt, das sich sowohl auf die Dinge wie auf deren Verbindungen erstreckt: beide sind aber entweder nothwendige oder zufällige.

15. Das zufällige Mögliche kann theils abgeson-

dert, theils in der Zusammenordnung zu unzähligen ganzen möglichen Welten betrachtet werden, deren jede Gott vollkommen bekannt ist, wenn auch nur eine einzige von ihnen ins Dasein übergeführt wird. Denn mehrere wirkliche Welten anzunehmen, führt zu nichts, da die eine für uns die ganze Gesammtheit der Geschöpfe jeder Zeit und jedes Orts umfaßt und das Wort Welt hier in diesem Sinne gebraucht wird.

16. Das Wissen des Wirklichen oder der ins Dasein übergeführten Welt und alles Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen in derselben heißt Wissen aus Anschauung und unterscheidet sich vom Wissen aus einfacher Einsicht dieser nämlichen Welt im Zustande ihrer Möglichkeit nur dadurch, daß die rückbezügliche Kenntnis hinzukommt, durch welche Gott von selbst seinen Beschluß, diese Welt ins Dasein überzuführen, kennt. Auch bedarf es keiner andern Grundlage für das Vorherwissen Gottes.

17. Das sogenannte mittlere Wissen ist in dem Wissen aus einfacher Einsicht enthalten, wie wir den Begriff desselben oben auseinandergesetzt haben. Wenn jedoch jemand ein mittleres Wissen zwischen dem Wissen aus einfacher Einsicht und dem Wissen aus Anschauung für wünschenswerth hält, so mag er dies letztere und das mittlere Wissen anders auffassen, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, nämlich so, daß das mittlere Wissen nicht nur von den zukünftigen möglichen Dingen verstanden wird. Auf diese Weise wird der Begriff des Wissens aus einfacher Einsicht verengert, so daß dasselbe nur noch von den möglichen und nothwendigen Wahrheiten, das mittlere Wissen aber von den möglichen und zufälligen Wahrheiten und das Wissen aus Anschauung von den zufälligen und wirklichen Wahrheiten handelt. Das mittlere Wissen wird alsdann mit dem ersten das gemein haben, daß es von den möglichen Wahrheiten handelt, und mit dem letzten das, daß es von den zufälligen Wahrheiten handelt.

18. So viel von der Größe Gottes. Wir kommen nun auf die göttliche Güte zu reden. Wie die Weisheit oder das Wissen des Wahren eine Vollkommenheit des Verstandes ist, so ist die Güte oder die Neigung zum Guten eine Vollkommenheit des Willens. Zwar hat jeder Wille das Gute zum Gegenstande, zum wenigsten das anscheinende, der göttliche Wille aber hat nur das Gute und zugleich Wahre zum Gegenstande.

19. Ich werde daher sowohl den Willen, als auch den Gegenstand desselben, nämlich das Gute und das Böse, betrachten, welches den Grund für das Wollen und das Nicht-Wollen liefert. Beim Willen aber werde ich dessen Natur und dessen Arten betrachten.

20. Zur Natur des Willens gehört die Freiheit, welche darin besteht, daß der Willensact frei und überlegt ist, und noch besser, daß er die Nothwendigkeit ausschließt, welche die Ueberlegung aufhebt.

21. Ausgeschlossen wird die metaphysische Nothwendigkeit, deren Gegentheil unmöglich ist oder einen Widerspruch enthält, nicht aber die moralische Nothwendigkeit, deren Gegentheil unangemessen ist. Denn wenn auch Gott bei seiner Wahl nicht irren kann und daher immer das Angemessenste wählt, so widerstreitet das doch durchaus nicht seiner Freiheit, sondern macht dieselbe nur noch vollkommener. Widerstreiten würde es derselben erst, wenn nur ein einziger möglicher Gegenstand des Willens oder nur eine einzige mögliche Gestalt der Dinge vorhanden wäre, in welchem Falle die Wahl wegfiele und die Weisheit und Güte des Handelnden nicht gelobt werden könnte.

22. Daher irren oder bedienen sich doch wenigstens völlig unangemessener Ausdrücke diejenigen, welche nur das für möglich erklären, was wirklich geschieht, oder was Gott erwählt hat. In diesen Fehler verfiel der Stoiker Diodorus bei Cicero und von den Christen Abälard,

Wicleff und Hobbes. Weiter unten, wo die menschliche zu vertheidigen ist, wird noch mehr über die Freiheit gesagt werden.

23. Dies über die Natur des Willens. Es folgt nun die Eintheilung des Willens, die für unsern gegenwärtigen Zweck hauptsächlich eine zweifache ist: eine erste in einen vorhergehenden und einen nachfolgenden, und eine zweite in einen hervorbringenden und einen zulassenden Willen.

24. Nach der ersten Eintheilung ist der Wille entweder ein vorhergehender oder vorausschreitender oder ein nachfolgender oder schließlicher, oder, was dasselbe ist, er ist entweder ein hinneigender oder ein entscheidender: jener ist weniger vollkommen, dieser ist vollkommen oder unbedingt. Allerdings pflegt diese Eintheilung (dem ersten Anschein nach) von einigen anders erklärt zu werden, wonach dann der vorhergehende Wille Gottes (z. B. alle zu erretten) der Ueberlegung vorangeht, der nachfolgende aber (z. B. einige zu verdammen) derselben folgt. Allein der erstere geht auch andern Willensneigungen Gottes voran, und ebenso folgt der letztere auf andere, da eben die Erwägung der That der Geschöpfe nicht nur gewissen Willensneigungen Gottes vorausgestellt wird, sondern auch gewisse Willensneigungen Gottes, ohne welche die That der Geschöpfe nicht vorausgesetzt werden kann, voraussetzt. Daher nehmen auch Thomas von Aquino, Duns Scotus und andere diese Eintheilung in meinem Sinne, so daß der vorhergehende Wille auf etwas an sich Gutes geht und zwar nach dem jedesmaligen Grade desselben: deshalb ist dieser Wille nur diesem gemäß, während der nachfolgende Wille das Ganze berücksichtigt und die endgiltige Entscheidung enthält und deshalb unbedingt und entscheidend ist und, wenn vom göttlichen Willen die Rede ist, immer seine volle Wirkung hat. Wenn übrigens jemand meine Erklärung nicht mag, so will ich nicht über Worte

mit ihm streiten: er mag dann statt vorhergehender und nachfolgender Wille vorläufiger und schließlicher Wille setzen, wenn es ihm gefällt.

25. Der vorhergehende Wille ist durchaus ernst und rein und nicht mit dem bloßen Wollen — wo jemand wollte, wenn er könnte, und können möchte — zu verwechseln, das bei Gott nicht vorkommt, und ebenso nicht mit dem bedingten Willen zu vermengen, von dem hier nicht die Rede ist. Der vorhergehende Wille bei Gott geht auf Gewährung alles Guten und Abwendung alles Schlechten, so weit dasselbe gut und schlecht ist und dem Grade angemessen, in welchem es gut und schlecht ist. Wie ernst aber dieser Wille ist, hat Gott selbst erklärt, als er mit solchem Nachdruck versicherte, er wolle nicht den Tod des Sünders, er wolle alle gerettet sehen und hasse die Sünde.

26. Der nachfolgende Wille entsteht aus dem Zusammenwirken aller vorhergehenden Willen, damit nämlich, wenn die Wirkungen aller nicht zugleich bestehen können, davon die möglichst größte Wirkung erreicht werde, welche durch die Weisheit und die Macht erreicht werden kann. Dieser Wille pflegt auch Beschluß genannt zu werden.

27. Daraus erhellt, daß auch die vorhergehenden Willen nicht völlig nutzlos sind, sondern ihre Wirkung haben, nur ist die Wirkung, welche von ihnen erreicht wird, nicht immer eine vollkommene, sondern wird durch das Mitwirken anderer vorhergehender Willen beschränkt. Der aus allen hinneigenden Willen entspringende entscheidende Wille aber erlangt immer seine volle Wirkung, so oft nicht dem Wollenden die Macht mangelt, wie das bei Gott sicher nicht vorkommen kann. Denn natürlich gilt der Satz: Wer kann und will, thut es, nur beim entscheidenden Willen, indem man, da das zum Handeln erforderliche Wissen von selbst unter der Macht mit verstanden wird, annimmt, daß nichts Aeußeres und Inneres

mehr zur Handlung fehlt. Auch gebricht der Glückseligkeit und der Vollkommenheit des wollenden Gottes nichts, wenn auch nicht jeder Wille desselben seine volle Wirkung erlangt, weil er in der That das Gute nur nach dem Grade der Güte will, die an jedwedem vorhanden ist. Am meisten wird seinem Willen dann Genüge gethan, wenn das beste Ergebnis erreicht wird.

28. Nach der zweiten Eintheilung des Willens zerfällt derselbe in einen hervorbringenden in Bezug auf die eigenen, und einen zulassenden in Bezug auf die fremden Handlungen. Manches kann nämlich zugelassen d. h. braucht nicht verhindert zu werden, was zu thun nicht erlaubt ist, wie z. B. die Sünden, von denen sogleich die Rede sein wird. Der eigentliche Gegenstand des zulassenden Willens ist aber nicht das, was zugelassen wird, sondern die Zulassung an sich.

29. So viel vom Willen. Wir gehen jetzt zum Grunde des Wollens oder zum Guten und Ueblen über. Beides zerfällt in drei Arten, in das metaphysische, das physische und das moralische.

30. Das Metaphysische im allgemeinen besteht in der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der Dinge, sogar der nicht mit Vernunft begabten. Christus sagte, der himmlische Vater sorge für die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel, und bei Jonas nimmt Gott sogar auf die wilden Thiere Rücksicht.

31. Unter dem Physischen versteht man im besondern das Wohl und die Beschwerden der vernünftigen Substanzen, und dazu gehört das Uebel der Strafe.

32. Unter dem Moralischen werden deren tugendhafte oder lasterhafte Handlungen verstanden, und dahin gehört das Uebel der Schuld. Das physische Uebel pflegt in diesem Sinne aus dem moralischen zu entstehen, wenn auch nicht immer bei denselben Personen, was jedoch, da es eine Abirrung scheinen könnte, mit Erfolg

wieder ausgeglichen wird, wie denn die Unschuldigen nicht wünschen, nicht gelitten zu haben. Vgl. hierzu §. 55 weiter unten.

33. Vorgehend will Gott mindestens das Gute an sich, also sowohl die Vollkommenheit der Dinge im allgemeinen, als auch das Glück und die Tugend aller vernünftigen Substanzen im besondern, und zwar, wie schon gesagt, jedes einzelne Gut nach dem Grade seiner Güte.

34. Die Uebel fallen zwar nicht unter den vorhergehenden Willen Gottes, so weit dieser nicht auf ihre Beseitigung gerichtet ist, sie fallen jedoch zuweilen, aber mittelbar, unter den nachfolgenden, weil zuweilen bei ihrer Beseitigung größere Güter nicht erlangt werden könnten, in welchem Falle eben die Beseitigung der Uebel nicht zur Ausführung kommt und, wenn sie auch im vorhergehenden Willen enthalten ist, im nachfolgenden doch nicht zur Verwirklichung gelangt. Daher behauptete Thomas von Aquino nach dem Beispiele des heiligen Augustinus nicht unpassend, Gott lasse das Eintreten mancher Uebel zu, damit nicht vieles Gute verhindert werde.

35. Die metaphysischen und physischen Uebel — wie z. B. die Unvollkommenheiten bei den Dingen und das Uebel der Strafe bei den Personen — werden zuweilen mittelbare Güter, gleichsam Mittel zu größern Gütern.

36. Das moralische Uebel dagegen oder das Uebel der Schuld hat niemals die Natur eines Mittels, denn es darf — wie der Apostel erinnert — nichts Böses gethan werden, damit Gutes eintrete. Zuweilen hat es jedoch die Natur einer Bedingung, die eine unumgängliche oder verbundene und begleitende genannt wird, d. h. ohne welche das gebührende Gute nicht erlangt werden kann, wobei unter dem gebührenden Gute auch die Beraubung des gebührenden Uebels mit einbegriffen ist. Das Uebel wird aber nicht aus dem Principe der unbedingten Nothwendigkeit, sondern aus

dem Principe der Angemessenheit zugelassen. Denn es muß ein Grund vorhanden sein, weshalb Gott das Uebel eher zuläßt, als nicht zuläßt: dieser Grund für den göttlichen Willen aber kann nur dem Guten entnommen werden.

37. Auch das Uebel der Schuld ist bei Gott nie Gegenstand des hervorbringenden Willens, sondern nur bisweilen des zulassenden, weil er selbst niemals eine Sünde begeht, sondern dieselbe höchstens bisweilen zuläßt.

38. Die allgemeine Regel über die Zulassung der Sünde aber ist Gott und dem Menschen gemeinsam und lautet, daß niemand eine fremde Sünde zulassen dürfe, wenn er nicht durch deren Verhinderung selbst eine schlechte That begehen würde. Kurzum, die Sünde zuzulassen, ist nie erlaubt, wenn man nicht dazu verpflichtet ist. Näheres darüber s. weiter unten §. 66.

39. Gott hat daher unter den Gegenständen seines Willens das Beste zum Endzweck, ferner das Gute zum, wenn auch untergeordneten, Zweck und die gleichgiltigen Dinge sowie das Uebel der Strafe häufig zu Mitteln. Das Uebel der Schuld dagegen ist im göttlichen Willen nur als unumgängliche Bedingung einer in anderer Hinsicht gebührenden Sache enthalten, in dem Sinne, in welchem Christus sagte, es müsse Aergernisse geben.

40. Bis hierher habe ich von der Größe und der Güte Gottes, und zwar von jeder dieser beiden Eigenschaften im besondern, das vorgetragen, was als Einleitung zu dieser Abhandlung betrachtet werden mag. Jetzt nun werde ich zusammenfassend von dem handeln, was beiden gehört. Das Gemeinsame der Größe und der Güte ist hier also das, was nicht von der Güte allein, sondern auch von der Größe — d. h. der Weisheit und der Macht — herkommt: denn die Größe bewirkt, daß die Güte ihre Wirkung im Gefolge hat. Die Güte aber bezieht sich entweder auf alle Geschöpfe im allgemeinen oder auf die vernünftigen im besondern. Im erstern Falle

begründet sie mit der Größe die Vorsehung bei Erschaffung und Regierung der Welt, im letztern Falle die Gerechtigkeit bei der besondern Regierung der mit Vernunft begabten Substanzen.

41. Da die Güte Gottes, welche sich an den Geschöpfen überhaupt zeigt, von der Weisheit geleitet wird, so folgt, daß die göttliche Vorsehung sich in der ganzen Folge des Universums offenbart, und man muß sagen, Gott habe aus den unzähligen möglichen Ordnungen der Dinge die beste erwählt und das sei eben gerade die, welche wirklich besteht. Denn alles im Universum befindet sich im Einklang mit einander, und der Allweise entscheidet erst, wenn er alles erwogen hat, und also nur über das Ganze. Bezüglich der Theile, einzeln genommen, kann ein vorhergehender Wille vorhanden sein, bezüglich des Ganzen aber muß er als beschließender Wille aufgefaßt werden.

42. Deshalb ist, genau genommen, keine Ordnung in den göttlichen Beschlüssen erforderlich, sondern man darf sagen, nur durch einen einzigen Beschluß Gottes sei die jetzige Folge der Dinge zum Dasein gelangt, nachdem alles zu dieser Reihe Gehörige sorgfältig erwogen und mit den zu den andern Ordnungen gehörenden Dingen verglichen worden war.

43. Daher ist auch der Beschluß Gottes unwandelbar, weil alle Gründe, welche gegen denselben geltend gemacht werden können, schon in Erwägung gekommen sind. Daraus entspringt jedoch keine andere Nothwendigkeit als die Nothwendigkeit der bedingten Folge (necessitas consequentiae) oder die sogenannte bedingte — nämlich durch die vorausgesetzte Vorhersicht und Vorheranordnung bedingte — Nothwendigkeit; eine unbedingte Nothwendigkeit oder Nothwendigkeit der logischen Folge (necessitas consequentis) besteht dagegen nicht, weil auch eine andere Ordnung der Dinge sowohl in den Theilen wie im Ganzen möglich war und Gott, indem er die Auf-

einanderfolge der Zufälligkeiten erwählte, doch deren Zufälligkeit nicht veränderte.

44. Auch sind die Anstrengungen und die Gebete zur Erlangung des Zukünftigen, das wir wünschen, nicht wegen der Gewißheit der Dinge überflüssig. Denn in der Vorstellung Gottes von der gegenwärtigen Folge der Dinge als einer möglichen, welche Vorstellung doch seinem Beschlusse vorherging, waren auch — für den Fall der Erwählung dieser Folge — unter allen Umständen diese in ihr zukünftigen Gebete und andern Ursachen der in ihr eingeschlossenen Wirkungen enthalten und haben, wie billig, zur Erwählung dieser Folge und also auch zu dem in ihr enthaltenen Ereignisse beigetragen. Und das, was Gott jetzt zum Handeln oder zum Zulassen bestimmt, bestimmte ihn schon damals zur Beschließung dessen, was zu thun oder zu erlauben wäre.

45. Wie ich schon oben bemerkte, werden auch die Dinge durch das göttliche Vorherwissen und Vorhersehen nicht unbedingt oder was man auch thue und nicht thue, sondern durch ihre Ursachen und ihre Gründe bestimmt. Erklärt daher jemand die Gebete oder Fleiß und Arbeit für überflüssig, so verfällt er in das Sophisma, welches schon die Alten das faule nannten. Vgl. hierzu weiter unten §. 106. 107.

46. Die unendliche Weisheit des Allmächtigen aber hat in Verbindung mit der unermeßlichen Güte desselben bewirkt, daß, alles wohl erwogen, nichts Besseres gemacht werden konnte, als was von Gott gemacht worden ist, und daß sogar alles vollkommen harmonisch ist und aufs schönste unter sich übereinstimmt: die formalen Ursachen oder Seelen mit den stofflichen Ursachen oder Körpern, die bewirkenden oder natürlichen Ursachen mit den moralischen oder Zweck-Ursachen, das Reich der Gnade mit dem Reiche der Natur.

47. So oft uns daher an den Werken Gottes etwas

tadelnswerth erscheint, muß man schließen, daß es uns nicht hinlänglich bekannt ist, und daß der Weise, der es erfaßte, urtheilen würde, daß nicht einmal Besseres gewünscht werden könnte.

48. Daraus folgt hinwiederum, daß es nichts Glückbereitenderes giebt, als einem so guten Gotte zu dienen, und daß derselbe sogar über alles geliebt und ihm gänzlich vertraut werden muß.

49. Der gewichtigste Grund für die Erwählung der besten Folge der Dinge — nämlich der jetzt bestehenden — war aber Christus *Θεάνϑρωπος*,*) der als das zur höchsten Stufe gelangte Geschöpf in der vorzüglichsten Folge der Dinge enthalten sein mußte, gleichsam als das Haupt der erschaffenen Welt, dem endlich alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, und durch den alle Geschöpfe von der Knechtschaft der Verderbnis zur Freiheit des Ruhmes der Kinder Gottes erlöst werden.

50. So viel von der Vorsehung im allgemeinen. Weiter begründet die Güte, auf die vernünftigen Geschöpfe im besondern bezogen, in Verbindung mit der Weisheit die Gerechtigkeit, deren höchster Grad die Heiligkeit ist. Daher umfaßt die Gerechtigkeit in diesem weitern Sinne nicht blos das strenge Recht, sondern auch die Billigkeit und also auch die löbliche Barmherzigkeit.

51. Die allgemeine Gerechtigkeit nun kann eingetheilt werden in die Gerechtigkeit im engern Sinne und die Heiligkeit. Die Gerechtigkeit im engern Sinne bezieht sich auf das physische Gute und Uebel, nämlich der vernünftigen Geschöpfe, die Heiligkeit auf das moralische Gute und Uebel.

52. Die physischen Güter und Uebel finden sich sowohl in diesem Leben wie im zukünftigen. In diesem

*) Der Gottmensch.

Leben beklagen viele im allgemeinen, daß die menschliche Natur so vielen Uebeln preisgegeben ist, ohne zu bedenken, daß ein großer Theil dieser Uebel in der Schuld der Menschen seinen Ursprung hat, und daß wir in Wahrheit die uns gewährten göttlichen Wohlthaten nicht dankbar genug anerkennen und unsern Uebeln mehr Aufmerksamkeit schenken als unsern Gütern.

53. Andern mißfällt vor allem, daß die physischen Güter und Uebel nicht nach den moralischen Gütern und Uebeln vertheilt sind, oder daß es oft den Guten schlecht und den Bösen gut ergeht.

54. Auf diese Beschwerden muß zweierlei geantwortet werden: einmal, was schon der Apostel beibringt, daß nämlich die Bedrängnisse dieser Zeitlichkeit nicht mit dem zukünftigen Ruhme zu vergleichen sind, der uns offenbart werden wird, und dann, was Christus schon in seinem schönen Gleichnisse andeutete, daß nämlich das Samenkorn, welches auf die Erde fällt, keine Frucht tragen würde, wenn es nicht gestorben wäre.

55. Daher werden die Bedrängnisse nicht nur reichlich ausgeglichen werden, sondern auch zur Erhöhung der Glückseligkeit beitragen, und sind diese Uebel sowohl nützlich, wie auch nöthig. Vgl. §. 32.

56. Bezüglich des zukünftigen Lebens ist die Schwierigkeit weit größer, denn hier wendet man ein, daß auch dort die Güter weit von den Uebeln überwogen werden, da nur wenige erwählt sind. Origenes hat freilich die ewige Verdammnis überhaupt aufgehoben, einige von den Alten, darunter Prudentius, nahmen nur eine ewige Verdammnis weniger an, und andere, deren Ansicht auch Hieronymus bisweilen zuzuneigen scheint, meinten, daß schließlich jeder Christ errettet werden würde.

57. Wir haben jedoch nicht nöthig, zu diesen nicht zu billigenden Paradoxen unsere Zuflucht zu nehmen: die richtige Antwort ist vielmehr die, daß der ganze Umfang

des himmlischen Reiches nicht nach unserer Kenntnis von demselben beurtheilt werden darf. Denn der Ruhm der Seligen im Anschauen der Gottheit kann so groß sein, daß die Uebel aller Verdammten nicht mit diesem Gute verglichen werden können. Auch anerkennt die Schrift eine unglaubliche Menge seliger Engel, und die große Mannigfaltigkeit der Geschöpfe offenbart uns die durch die neuen Erfindungen enthüllte Natur selbst, so daß wir schicklicher als St. Augustinus und andere Alte das Ueberwiegen des Guten über das Uebel behaupten können.

58. Unsere Erde ist nämlich nur der Trabant einer einzigen Sonne, es giebt aber soviel Sonnen, wie Fixsterne sind, und es ist anzunehmen, daß jenseits aller Fixsterne sich ein ungeheurer Raum befindet. Daher steht nichts der Annahme im Wege, daß diese Sonnen oder vor allem der Raum jenseits der Sonnen von glücklichen Geschöpfen bewohnt werden. Freilich können auch, nach Art des Paradieses, glückliche Planeten sein oder werden. Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen, sagte Christus vom eigentlichen Himmel der Seligen, den einige Theologen das Empyreum nennen und hinter die Sterne oder Sonnen verlegen, wenn auch nichts Gewisses über die Wohnung der Seligen behauptet werden kann. Inzwischen darf jedoch als wahrscheinlich angenommen werden, daß es auch in der sichtbaren Welt viele Wohnungen für vernünftige Geschöpfe giebt, von denen einige glücklicher sind als andere.[99])

59. Daher stützt sich der von der Menge der Verdammten hergenommene Grund nur auf unsere Unwissenheit und wird durch die einzige Antwort beseitigt, die ich oben angedeutet habe: wäre uns alles bekannt, so würde sich zeigen, daß nicht einmal etwas Besseres gewünscht werden kann, als Gott gemacht hat. Auch dauern die Strafen der Verdammten nur wegen der Fortdauer der

Bosheit derselben fort, womit ein berühmter Theologe, Johann Fechtius, in einem logisch scharfen Buche über den Zustand der Verdammten, diejenigen sehr gut widerlegt, welche bestreiten, daß die Sünden eine Strafe im zukünftigen Leben verdienen, als ob die Gott wesentliche Gerechtigkeit jemals aufhören könnte.

60. Am stärksten endlich sind die Schwierigkeiten in Rücksicht der Heiligkeit Gottes oder in Rücksicht seiner Vollkommenheit in Bezug auf die moralischen Güter und Uebel anderer, da die Heiligkeit bewirkt, daß man sogar an andern die Tugend liebt und das Laster haßt, und da sie so viel als möglich von jedem verderblichen Einfluß und jeder Berührung des Uebels fernhält. Und doch herrschen allenthalben Verbrechen im Reiche des allmächtigen Gottes. Aber was hier an Schwierigkeiten vorhanden ist, wird in diesem Leben mit Hilfe des göttlichen Lichts ebenfalls so weit überwunden, daß die Frommen und die, welche Gott lieben, sich damit Genüge thun können, so weit dies nöthig ist.

61. Man wirft nämlich ein, daß Gott allzu viel zur Sünde mitwirke und der Mensch nicht genug. Gott wirke aber durch seinen die Sünde sowohl hervorbringenden wie zulassenden Willen physisch und moralisch zu viel zum moralischen Uebel mit.

62. Die moralische Mitwirkung, meint man, habe statt, in sofern Gott, wenn er auch nicht durch Handeln zur Sünde beiträgt, dieselbe doch wenigstens erlaubt oder nicht verhindert, obgleich er es vermag.

63. In Wahrheit aber wirke Gott zu gleicher Zeit physisch und moralisch mit, weil er nicht nur die Sündigenden nicht hindert, sondern dieselben durch Darleihung von Kräften und Gelegenheiten sogar gewissermaßen unterstützt: daher die Stellen in der heiligen Schrift, daß Gott die Bösen verstocke und anreize.

64. Daraus wagt man nun zu folgern, daß Gott entweder auf beide Arten oder doch sicher auf eine von

beiden der Mitschuldige, ja sogar der Urheber der Sünde sei und stößt damit die göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte um.

65. Andere ziehen es vor, die göttliche Allwissenheit und Allmacht, mit einem Worte: die Größe Gottes, zu erschüttern, als wenn er entweder die Uebel nicht kenne und sich durchaus nicht darum kümmere, oder als ob er nicht im Stande sei, sich dem Strome der Uebel entgegenzustellen. Es war dies die Ansicht der Epikuräer und der Manichäer: etwas Aehnliches, wenn auch in anderer, milderer Form, lehren die Socinianer, die sich freilich mit Recht in Acht nehmen, die göttliche Heiligkeit in den Schmutz zu ziehen, aber mit Unrecht andere Vollkommenheiten Gottes preisgeben.

66. Um zuerst in Bezug auf die moralische Mitwirkung des Zulassens zu antworten, muß das oben Angedeutete weiter ausgeführt werden: daß nämlich die Zulassung der Sünde statthaft — oder moralisch möglich — sei, wenn sie sich als Verpflichtung — oder moralisch nothwendig — erweist: nämlich dann, wenn eine fremde Sünde nicht ohne eigenes Aergernis verhindert werden kann, d. h. ohne Verletzung dessen, wozu man gegen andere oder gegen sich selbst verpflichtet ist. So darf z. B. ein Soldat, namentlich in gefahrdrohender Zeit, den ihm anvertrauten Posten nicht verlassen, um zwei Freunde, die sich zum Zweikampf anschicken, davon abzuhalten. Vgl. oben §. 36. Das Verpflichtetsein zu etwas darf aber bei Gott nicht nach menschlicher Weise verstanden werden, sondern *θεοπρεπῶς*,*) weil es sonst seinen Vollkommenheiten Abbruch thun würde.

67. Ferner, wenn Gott die beste Folge — in der die Sünde mit enthalten ist — nicht erwählt hätte, so würde er etwas Schlimmeres als alle Sünde der Geschöpfe ver-

*) Wie es sich für Gott geziemt.

schuldet haben, denn alsdann hätte er seine eigene Vollkommenheit und, was daraus folgt, auch die fremde Vollkommenheit geschmälert: die göttliche Vollkommenheit darf nämlich nicht von der vollkommensten Wahl abgehen, weil das weniger Gute die Natur des Bösen hat. Gott aber und alles würde vernichtet, wenn Gott an Machtlosigkeit litte oder in seinem Wissen irrte oder es ihm an Willen fehlte.[99a])

68. Die physische Mitwirkung Gottes zur Sünde hat zur Folge gehabt, daß manche Gott zur Ursache und zum Urheber der Sünde gemacht haben. Dann würde also auch das Uebel der Schuld ein Gegenstand des hervorbringenden Willens bei Gott sein: womit die Epikuräer und die Manichäer uns am meisten verletzen. Aber auch hier ist Gott, indem er den Sinn erleuchtet, in der frommen und nach Wahrheit strebenden Seele sein eigener Rechtfertiger. Ich werde demnach auseinandersetzen, in wie fern Gott sachlich oder zu dem, was Gutes am Bösen ist, nicht aber formal zur Sünde mitwirkt.

69. Es ist nämlich zu erwidern, daß nichts von rein positiver Vollkommenheit und Realität an den Geschöpfen und deren guten und bösen Handlungen ist, was nicht von Gott herkommt. Die Unvollkommenheit der Handlung aber besteht in der Beraubung und entspringt der ursprünglichen Beschränktheit der Geschöpfe, die sie schon im Zustande der reinen Möglichkeit — d. h. im Gebiete der ewigen Wahrheiten oder in den im göttlichen Verstande enthaltenen Vorstellungen — ihrem Wesen nach an sich haben: denn was ohne Beschränktheit wäre, würde kein Geschöpf, sondern ein Gott sein. Beschränkt aber wird das Geschöpf genannt, weil seine Größe, seine Macht, sein Wissen und jede seiner Vollkommenheiten Schranken oder Grenzen hat. Die Grundlage des Uebels ist demnach eine nothwendige, das Entstehen desselben ist aber nichtsdestoweniger ein zufälliges, d. h. es ist nothwendig, daß die

Uebel möglich sind, zufällig aber ist es, daß sie wirklich sind; nicht zufällig jedoch geht das Uebel in Folge der Harmonie der Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit über, weil es zu der besten Folge der Dinge paßt, von der es einen Theil ausmacht.

70. Was ich aber nach Augustinus, nach Thomas, nach Lubinus und andern alten und neuern Autoren von der beraubenden Natur des Uebels behaupte, werde ich, da es vielen als unbegründet oder doch höchst dunkel er-erscheint, derart aus der Natur der Dinge selbst darlegen, daß nichts zuverlässiger erscheinen wird, indem ich als Gleichnis etwas Sinnliches und Stoffliches zu Hilfe nehme, das ebenfalls auf einer Beraubung beruht, und dem der berühmte Naturforscher Kepler den Namen natürliche Trägheit der Körper beigelegt hat.[100])

71. Wenn nämlich — um ein leichtes Beispiel zu gebrauchen — ein Fluß Schiffe fortträgt, so theilt er denselben eine Schnelligkeit mit, die jedoch durch deren Trägheit beschränkt wird, so daß sich die schweren — unter sonst gleichen Umständen — langsamer bewegen. Auf diese Weise kommt also die Schnelligkeit vom Flusse, die Langsamkeit von der Last, das Positive von der Kraft des Stoßenden, das Beraubende von der Trägheit des Gestoßenen her.

72. Ungefähr in derselben Weise muß man sagen, daß Gott den Geschöpfen die Vollkommenheit zutheile, daß diese aber durch die Aufnahmefähigkeit derselben beschränkt werde: auf diese Weise kommen die Güter von der göttlichen Kraft, die Uebel von der Schwerfälligkeit der Geschöpfe.

73. So wird der Verstand häufig aus Mangel an Achtsamkeit irren und der Wille häufig aus Mangel an Lust zum Handeln gebrochen werden, so oft nämlich der Geist, wenn er sich bis zu Gott oder bis zum höchsten Gute erheben soll, in Folge der Trägheit des Geschöpfes stockt.

74. Bis hierher ist denen Antwort gegeben, welche meinen, daß Gott zu viel zum Uebel mitwirke: jetzt werde ich denen Genüge thun, welche behaupten, der Mensch wirke nicht genug dazu mit oder sei nicht schuldig genug beim Sündigen und somit die Anklage auf Gott zurückschleudern. Die Gegner suchen diese Behauptung theils aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, theils aus dem Mangel der göttlichen Gnade zu beweisen, welche letztere zur Unterstützung unserer Natur nothwendig ist. Ich werde daher an der menschlichen Natur einmal die Verderbtheit und dann die Ueberbleibsel vom göttlichen Ebenbilde, die ihm aus dem Zustande der Reinheit geblieben sind, ins Auge fassen.

75. Hinsichtlich der menschlichen Verderbtheit werde ich ferner einmal den Ursprung und sodann ihre Beschaffenheit betrachten. Der Ursprung liegt theils im Falle der zuerst Gefallenen, theils in der Fortpflanzung des verderblichen Uebels. Hinsichtlich des Falles aber ist Ursache und Natur zu untersuchen.

76. Die Ursache des Falls, d. h. weshalb der Mensch unter Vorwissen, Zulassung und Mitwirkung Gottes gefallen ist, darf nicht in einer despotischen Macht Gottes gesucht werden, als ob die Gerechtigkeit oder Heiligkeit keine Eigenschaft Gottes wäre, was in Wirklichkeit der Fall sein würde, wenn bei ihm keine Rücksicht auf Recht und Billigkeit bestände.

77. Ebenso wenig darf die Ursache des Falls in einer Gleichgiltigkeit Gottes gegen das Gute und das Böse, das Gerechte und das Ungerechte gesucht werden, als ob er diese Dinge nach Willkür festgesetzt hätte, denn aus dieser Voraussetzung würde folgen, daß jedes beliebige von ihm mit gleichem Recht und gleichem Grunde, d. h. aus gar keinem Grunde, festgesetzt werden könnte, was wiederum alles Lob der Gerechtigkeit und sogar der Weisheit zu nichte machen würde, da ja Gott keine Auswahl bei seinen

Handlungen vornehmen oder keine Grundlage für die Auswahl haben würde.

78. Auch in keinen Gott angedichteten nicht heiligen und nicht liebenswerthen Willen darf die Ursache des Falls gesetzt werden, als ob Gott, nichts anderes als den Ruhm seiner Größe berücksichtigend und der Güte bar, aus grausamer Barmherzigkeit Unglückliche gemacht hätte, damit Geschöpfe vorhanden wären, deren er sich erbarmen könnte, und als ob er aus verkehrter Gerechtigkeit Sünder haben möchte, damit Geschöpfe da wären, die er strafen könnte. Denn alles dies ist tyrannisch und weit entfernt vom wahren Ruhme und der wahren Vollkommenheit, mit der nicht nur die Größe, sondern auch die Güte Gottes geschmückt sein soll.

79. Die wahre Wurzel des Sündenfalls ist vielmehr die ursprüngliche Unvollkommenheit oder Gebrechlichkeit der Geschöpfe, welche zur Folge hatte, daß, wie oben bemerkt, die Sünde in der besten möglichen Folge der Dinge mit enthalten war. Daher kam es, daß der Fall des Menschen mit Recht ohne Widerstreben der göttlichen Tugend und Weisheit gestattet wurde, ja sogar ohne Verletzung dieser Vollkommenheiten nicht verhindert werden konnte.

80. Die Natur des Sündenfalls ist nicht mit Bayle in der Weise aufzufassen, als wenn Gott den Adam zur Strafe für seine Sünde sammt seiner Nachkommenschaft zum ferneren Sündigen verdammt und ihm — zwecks Ausführung dieses Urtheils — die Sündhaftigkeit eingeflößt hätte; vielmehr ist diese Sündhaftigkeit aus der Kraft der ersten Sünde selbst gleichsam in Folge eines physischen Zusammenhangs erfolgt, wie z. B. aus der Trunkenheit viele andere Sünden entspringen.

81. Hieran schließt sich die Fortpflanzung des verderblichen Uebels, das aus dem Fall der ersten Menschen entsprungen ist und in die Seelen der Nachkommen übergeht. Diese Fortpflanzung scheint nicht an=

gemessener erklärt werden zu können, als durch die Annahme, die Seelen der Nachkommen seien schon in Adam angesteckt worden. Behufs bessern Verständnisses dieser Annahme muß man wissen, wie aus den Beobachtungen und Lehren der Neuern erhellt, daß die Bildung der Thiere und Pflanzen nicht aus einer verworrenen Masse, sondern aus einem schon etwas vorgebildeten, im Samen verborgenen und längst beseelten Körper hervorgeht. Daraus folgt, daß vermöge des ersten göttlichen Segens gewisse organische Anfänge alles Lebendigen — und zwar hinsichtlich der Thiere die Form unvollkommener Thiere — und gewissermaßen die Seelen selbst schon längst in dem Zuerstgebildeten (protoplastus) jeder Gattung bestanden haben und sich mit der Zeit alle daraus entwickeln. Bezüglich der Seelen und des Beseelten in dem für die menschlichen Körper bestimmten Samen aber muß angenommen werden, daß derselbe mit den übrigen Samenthierchen, die nicht diese Bestimmung haben, so lange innerhalb der Stufe der rein empfindenden Natur zusammen bestanden hat, bis er durch die letzte Empfängnis von den übrigen getrennt ward und zugleich der organische Körper zur menschlichen Gestalt eingerichtet und die Seele desselben zur Stufe der Vernünftigkeit — ich bestimme nicht, ob durch eine gewöhnliche oder durch eine außergewöhnliche Einwirkung Gottes — erhoben wurde.

82. Daraus erhellt auch, daß allerdings ein Vorherbestehen der Vernünftigkeit nicht angenommen werden kann, daß man aber dessenungeachtet der Ansicht sein darf, in dem Vorherbestehenden sei von Gott schon vorherbestimmt und vorbereitet worden, daß daraus einst nicht allein ein menschlicher Organismus, sondern auch sogar die Vernünftigkeit hervorgehe, indem so zu sagen die deutliche Darstellung der Ausführung vorhergeht. Gleichzeitig ist auch die durch den Fall Adams herbeigeführte Verderbtheit der Seele, wenn diese auch noch keine menschliche war,

unter späterm Hinzutritt des Grades der Vernünftigkeit dann in die Kraft einer ursprünglichen Sündhaftigkeit übergegangen. Uebrigens geht aus den neusten Entdeckungen hervor, daß das Belebende und die Seele vom Vater allein herkommt, während von der Mutter bei der Empfängnis nur die Einkleidung — die Form des Eichens, wie man annimmt — und das zur Vollkommenheit des neuen organischen Körpers erforderliche Wachsthum gegeben wird.[101])

83. Auf diese Weise verschwinden einestheils die philosophischen Schwierigkeiten bezüglich des Ursprungs der Formen und der Seelen, sowie bezüglich der Unkörperlichkeit der Seele und daher auch bezüglich der Untheilbarkeit derselben, welche zur Folge hat, daß keine Seele aus einer andern entstehen kann.

84. Anderntheils verschwinden auch die theologischen Bedenken betreffs der Verderbnis der Seelen, so daß nicht gesagt werden kann, eine reine, vernünftige, entweder schon vorherbestehende oder neu erschaffene Seele werde von Gott einer verderbten Stoffmasse eingefügt, so daß sie selbst verderben muß.

85. Es besteht also eine gewisse Fortpflanzung durch Absenkung (tradux), die jedoch etwas verständlicher ist als jene, welche Augustinus und andere ausgezeichnete Männer aufgestellt haben, nämlich nicht eine Fortpflanzung der Seele aus der Seele — die, wie aus Prudentius erhellt, auch von den Alten verworfen ward und nicht der Natur der Dinge entspricht — sondern eine Fortpflanzung des Beseelten aus dem Beseelten.

86. So viel von der Ursache, nun aber zur Natur und Beschaffenheit unserer Verderbtheit. Dieselbe besteht aus der Erb-Sünde und der abgeleiteten Sünde. Die Erb-Sünde hat die Macht, daß sie die Menschen im Natürlichen schwach und im Geistigen vor der Wiedergeburt zu Todten macht, deren Verstand auf

das Sinnliche, deren Wille auf das Fleischliche gerichtet ist, so daß wir von Natur Kinder des Zornes sind.

87. Indessen darf man Bayle und andern Gegnern, welche die göttliche Milde bestreiten oder wenigstens durch einige ihrer Einwürfe verdunkeln, nicht zugestehen, daß die, welche nur der Erbsünde unterworfen sind und noch vor hinlänglichem Gebrauche ihrer Vernunft ohne thatsächliche Sünde sterben — wie z. B. die Kinder, welche vor der Taufe und außerhalb der Kirche sterben — nothwendigerweise den ewigen Flammen anheimfallen: es ist jedenfalls besser, diese der Güte des Schöpfers anheimzugeben.

88. Auch lobe ich in dieser Hinsicht die Mäßigung Johann Hülsemanns, Johann Adam Osianders und einiger anderer ausgezeichneten Theologen des Augsburger Bekenntnisses, die zu dieser Ansicht neigten.

89. Ueberhaupt sind die Reste des göttlichen Ebenbildes noch nicht völlig vernichtet, wie ich sogleich zeigen werde, sondern können durch die zuvorkommende Gnade Gottes wieder erneuert werden, doch so, daß die Bekehrung durch die Gnade allein bewirkt wird.

90. In der That hat auch die Erbsünde der Masse des Menschengeschlechts nicht völlig die Güte Gottes abwendig gemacht. Denn nichtsdestoweniger hat Gott die Welt, ungeachtet sie im Argen liegt, so sehr geliebt, daß er für die Menschen seinen eingeborenen Sohn gab.

91. Die *abgeleitete* Sünde ist zweifacher Art, nämlich thätlich und gewohnheitsmäßig. Auf diesen beiden Arten beruht die Praxis der Verderbtheit, so daß sie nämlich in ihren Graden und Modificationen verschieden ist und auf verschiedene Weise in Thaten hervorbricht.

92. Und zwar besteht die *thätliche* theils in nur innern Handlungen, theils in Wahlen, die aus äußern und innern Handlungen zusammengesetzt sind, und ist theils eine Sünde der That, theils eine Sünde der Unterlassung,

sowie theils strafbar aus der natürlichen Schwachheit, theils boshaft aus der Verkehrtheit der Seele.

93. Die gewohnheitsmäßige Sünde entspringt häufig wiederkehrenden oder doch wenigstens schwerwiegenden schlechten Handlungen und zwar in Folge der Menge oder Stärke der Eindrücke. Und auf diese Weise fügt die gewohnheitsmäßige Bosheit der ursprünglichen Verderbtheit noch einige Verkehrtheit hinzu.

94. Wenn diese Knechtschaft der Sünde sich aber auch über das ganze Leben der Nicht-Wiedergeborenen erstreckt, so darf sie doch nicht so weit ausgedehnt werden, als ob keine Handlung der Nicht-Wiedergeborenen wahrhaft tugendhaft oder auch nur unschuldig sei, sondern alle formell sündhaft wären.

95. Denn auch die Nicht-Wiedergeborenen können in bürgerlicher Hinsicht auf Antrieb der rechten Vernunft und sogar aus Rücksicht auf Gott bisweilen aus Liebe zur Tugend und zum öffentlichen Wohle handeln, ohne jede Beimischung einer schlechten Absicht des Ehrgeizes, des persönlichen Interesses oder der fleischlichen Begierde.

96. Indessen gehen ihre Handlungen doch immer aus einer angesteckten Wurzel hervor und enthalten immer — wenn auch bisweilen nur gewohnheitsmäßig — eine Beimischung von etwas Bösem.

97. Uebrigens macht diese Verderbtheit und menschliche Verdrehtheit, wie groß sie auch sei, den Menschen deswegen doch nicht entschuldbar und von Schuld frei, als ob er nicht hinlänglich aus eigenem Antriebe und mit Freiheit handle: denn es sind Reste des göttlichen Ebenbildes zurückgeblieben, welche zur Folge haben, daß die Gerechtigkeit Gottes bei der Bestrafung der Sünder unversehrt bleibt.

98. Diese Reste des göttlichen Ebenbildes bestehen theils in dem eingeborenen Lichte des Verstandes, theils in der mitgeborenen Freiheit des Willens. Beides ist zur

tugendhaften wie zur lasterhaften Handlung nothwendig, d. h. wir müssen wissen und wollen, was wir thun, und müssen auch von der Sünde, welche wir begehen, abstehen können, wenn wir nur den hinreichenden Eifer anwenden.

99. Das eingeborene Licht besteht theils in einfachen Vorstellungen, theils in den daraus entspringenden zusammengesetzten Kenntnissen. Daher kommt es, daß Gott und Gottes ewiges Gesetz in unsere Herzen eingeschrieben sind, wenn sie auch häufig durch die Nachlässigkeit der Menschen und die sinnlichen Affecte in den Hintergrund gedrängt werden.

100. Bewiesen aber wird dies Licht einigen neuern Schriftstellern gegenüber theils aus der heiligen Schrift, welche bezeugt, daß das Gesetz Gottes in unsere Herzen eingeschrieben sei, theils aus der Vernunft, da die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste angeborenen Principien und nicht aus der Herleitung von den Sinnen bewiesen werden können. Denn die Herleitung aus dem Einzelnen führt nie zu einer allgemeinen Nothwendigkeit.

101. Auch die Freiheit bleibt bei aller Verderbtheit des Menschen unversehrt, so daß der Mensch, wenn er auch ganz unzweifelhaft sündigen will, dennoch jenen Act des Sündigens, den er begeht, niemals mit Nothwendigkeit begeht.

102. Die Freiheit ist sowohl der Nothwendigkeit wie des Zwangs ledig. Die Nothwendigkeit wird nämlich weder durch die Zukünftigkeit (futuritio) der Wahrheiten, noch durch das Vorherwissen und die Vorheranordnung Gottes, noch durch die Vorhereinrichtung der Dinge herbeigeführt.

103. Nicht durch die Zukünftigkeit: denn ungeachtet die Wahrheit der zukünftigen Zufälligkeiten bestimmt ist, darf doch die gegenständliche Gewißheit oder untrügliche Bestimmung der Wahrheit, welche jenen Zufälligkeiten

innewohnt, durchaus nicht mit der Nothwendigkeit verwechselt werden.

104. Ebenso wenig legt das Vorherwissen oder die Vorheranordnung Gottes eine Nothwendigkeit auf, wenngleich sie selbst auch untrüglich ist. Denn Gott sah die Dinge in der idealen Reihe der Möglichkeiten so, wie sie zukünftig beschaffen waren, und erblickte darunter den Menschen als ein freiwillig sündigendes Geschöpf; dadurch aber, daß er das Dasein dieser Reihe beschloß, hat er die Natur der Dinge durchaus nicht verändert oder das, was zufällig war, nothwendig gemacht.

105. Auch sogar die Vorhereinrichtung der Dinge oder die Reihe der Ursachen beeinträchtigt die Freiheit nicht. Denn wenn auch niemals etwas geschieht, wofür nicht der Grund angegeben werden könnte und nie eine nach beiden Seiten hin gleich große Gleichgiltigkeit besteht — wobei nämlich alles in einer freien Substanz und außerhalb derselben Befindliche sich nach den beiden entgegengesetzten Seiten völlig gleich verhalten müßte — sondern vielmehr in der handelnden Ursache und in den mitwirkenden immer einige Vorbereitungen vorhanden sind, die von einigen Vorherbestimmungen genannt werden, so muß doch zugegeben werden, daß diese Bestimmungen des Willens nur antreibende, nicht aber zwingende sind, so daß immer einige Gleichgiltigkeit oder Zufälligkeit bestehen bleibt. Auch ist die Gemüthsbewegung oder die Begierde bei uns nie so groß, daß die Handlung mit Nothwendigkeit aus derselben folgt: denn so lange der Mensch seines Geistes mächtig ist, kann er, wenn er auch aufs heftigste vom Zorn, vom Durste oder einer ähnlichen Ursache angetrieben wird, dennoch immer einen Grund zur Hemmung des drängenden Verlangens ausfindig machen, und zuweilen genügt dazu schon der bloße Gedanke, daß man seine Freiheit und seine Macht über die Affecte bekunden wolle.[102])

106. Daher ist die Vorherbestimmung oder die Vorhereinrichtung durch die Ursachen, wie ich sie genannt habe, so weit davon entfernt, eine der Zufälligkeit, der Freiheit oder der Sittlichkeit widerstreitende Nothwendigkeit zu begründen, daß sich vielmehr gerade darin das Mohamedanische Verhängnis vom christlichen, das Widersinnige vom Vernünftigen unterscheidet, weil die Türken nämlich sich nicht um die Ursachen kümmern, die Christen aber und alle Verständigen die Wirkung aus der Ursache ableiten.

107. Die Türken meinen nämlich, wie man sagt — obgleich ich nicht alle für so unverständig halte — daß man der Pest und andern Uebeln ganz vergeblich auszuweichen strebe, und das unter dem Vorwande, weil das Zukünftige oder Beschlossene eintreten werde, was man auch thue oder nicht thue. Das ist jedoch falsch, da die Vernunft lehrt, daß der, welcher unzweifelhaft an der Pest sterben wird, auch ganz gewiß die Ursachen der Pest nicht vermeiden wird. Denn der Tod will seine Ursache haben, wie das deutsche Sprichwort richtig sagt, und dasselbe gilt auch für alle andern Ereignisse. Vgl. ob. §. 45.

108. Auch ein Zwang ist bei den freiwilligen Handlungen nicht vorhanden, denn wenn auch die Vorstellungen der Außendinge sehr viel über unsern Geist vermögen, so geschieht die Willenshandlung doch aus freiem Antriebe, so daß die Quelle derselben im Handelnden selbst liegt. Deutlicher, als es bisher geschehen, wird dies durch die von Anfang an von Gott vorherbestimmte Harmonie zwischen Körper und Seele dargelegt.

109. Bis hierher ist von der Schwachheit der menschlichen Natur gehandelt worden, jetzt nun wird von der Hilfe der göttlichen Gnade zu sprechen sein, deren Unzulänglichkeit die Gegner geltend machen, die auf diese Weise wieder die Schuld vom Menschen auf Gott wälzen. Die Gnade aber zerfällt in zwei Arten: die eine ist zu-

reichend für den Wollenden, die andere hilft, daß wir wollen.

110. **Die für den Wollenden zureichende Gnade** wird anerkanntermaßen niemand versagt. Dem, der alles thut, was an ihm liegt, wird die Gnade nicht fehlen, ist ein alter Ausspruch, und Gott verläßt nur den, der ihn verläßt, wie nach den ältern Kirchenvätern selbst Augustinus bemerkte. Diese zureichende Gnade ist theils eine ordnungsmäßige durch das Wort und die Sacramente, theils eine außerordentliche, die Gott anheimgestellt werden muß, wie z. B. die, welche gegen Paulus geübt ward.

111. Denn wenn auch viele Völker die Heilslehre Christi niemals empfangen haben und nicht anzunehmen ist, daß die Predigt derselben bei allen, denen sie nicht geworden, vergeblich gewesen sein würde, da Christus selbst von Sodom das Gegentheil behauptet hat, so ist deswegen doch nicht nothwendig, daß jemand ohne Christus gerettet oder verdammt werde, wenn er auch alles geleistet hätte, was er von Natur vermag. Denn nicht alle Wege Gottes sind uns bekannt, und wir wissen nicht, ob nicht z. B. den Sterbenden etwas auf außerordentliche Weise gewährt wird. Denn es ist auch nach dem Beispiele des Cornelius für gewiß zu halten, daß, wenn man annimmt, diejenigen gebrauchten das Licht gut, welche es empfangen haben, dies Licht auch denen gegeben werden werde, welche desselben bedürfen und es noch nicht empfangen haben, und sollte es ihnen auch erst in ihrer Todesstunde gewährt werden.

112. Denn wie z. B. die Theologen des Augsburger Bekenntnisses bei den getauften Kindern der Gläubigen einigen Glauben annehmen, wenn sich auch keine Spuren davon zeigen, so hindert auch nichts, daß Gott nicht den oben Bezeichneten, wenngleich sie bis dahin keine Christen gewesen, doch noch in ihrer Todesstunde einiges nothwendiges Licht, das ihnen vorher ihr ganzes Leben

hindurch gefehlt hatte, auf außerordentlichem Wege zukommen lasse.

113. Daher müssen auch *οἱ ἔξω*,*) denen die äußere Predigt allein versagt ist, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit des Schöpfers anheimgegeben werden, wenn wir auch nicht wissen, welchen und auf welchem Wege Gott diesen etwa hilft.

114. Da aber zum wenigsten gewiß ist, daß die Gnade des Wollens selbst und vorzüglich die, welche mit einem glücklichen Ausgang gekrönt wird, nicht allen zu Theil wird, so folgern die Gegner der Wahrheit schon daraus einen Menschenhaß oder doch wenigstens eine Nachlässigkeit bei Gott, weil er nicht des Elends der Menschen warte und nicht alle rette, obgleich er es könne, oder doch wenigstens nicht die auswähle, welche es verdienen.

115. In der That könnte, wenn Gott den größten Theil der Menschen nur deshalb geschaffen hätte, um sich durch deren ewige Bosheit und ewiges Elend den Ruhm der Gerechtigkeit zu verschaffen, weder Güte, noch Weisheit, noch selbst wahre Gerechtigkeit an ihm gelobt werden.

116. Man erwidert auch vergebens, daß wir ihm gegenüber nicht mehr seien, als uns gegenüber die Würmer sind: denn diese Entschuldigung würde seine Härte nicht mindern, sondern erhöhen, alle Menschenliebe würde aufgehoben sein, wenn Gott keine größere Sorge für die Menschen trüge, als wir für die Würmer, für die wir weder sorgen können noch wollen. Der Vorsehung Gottes aber ist nichts wegen seiner Kleinheit unbekannt, und nichts verwirrt dieselbe durch seine Menge: er ernährt die Sperlinge und liebt die Menschen, jenen verschafft er Speise, und diesen bereitet er die Glückseligkeit, so weit dies von ihm abhängt.

117. Wenn daher jemand weiter ginge und behauptete,

---

*) Die Außenstehenden.

Gottes Macht sei so unumschränkt und seine Regierung so von jeder Regel frei, daß er sogar einen Unschuldigen und zwar mit Recht verdammen könne, so wäre nicht mehr zu erkennen, was überhaupt bei Gott Gerechtigkeit sein und was einen solchen Lenker der Welt, dem mit Recht Menschenhaß und Tyrannei vorzuwerfen wäre, von einem mächtigen bösen Princip der Dinge unterscheiden würde.

118. Denn es wäre klar, daß dieser Gott wohl wegen seiner Größe gefürchtet, nicht aber wegen seiner Güte geliebt werden müßte. Es steht unzweifelhaft fest, daß tyrannische Handlungen nicht Liebe, sondern Haß erregen, so groß auch die Macht des Handelnden sein mag, und sogar um so mehr Haß, je größer dieselbe ist, wenn auch die Aeußerungen dieses Hasses aus Furcht unterdrückt werden.

119. Auch würden die einen solchen Herrn verehrenden Menschen in Nachahmung desselben von der Nächstenliebe zur Härte und Grausamkeit übergehen. Daher hat man unter dem schlechten Vorwande, bei Gott bestehe ein unbedingtes Recht, demselben solche Handlungen zugeschrieben, daß man zu dem Geständnis gezwungen war, wenn ein Mensch so handelte, würde er sehr schlecht handeln: und so ist auch einigen der Ausspruch entschlüpft, was bei andern schlecht sein würde, sei es bei Gott nicht, weil es für ihn kein bestimmtes Gesetz gebe.

120. Aber die Vernunft, die Frömmigkeit und Gott selbst gebieten uns, ganz anderes von ihm zu glauben. Die in ihm mit der höchsten Güte verbundene höchste Weisheit bewirkt, daß er die Gesetze der Gerechtigkeit, der Billigkeit und der Tugend im reichsten Maße befolgt, daß er für alle und namentlich für die vernünftigen Geschöpfe sorgt, die er nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, und daß er so viel Glück und Tugend hervorbringt, wie das beste Muster eines Universums fassen kann, und nur so

viel Laster und Elend zuläßt, wie in der besten Folge der Dinge zugelassen werden mußte.

121. Und wenngleich wir vor dem unendlichen Gotte selbst als ein Nichts erscheinen, so ist es eben das Vorrecht seiner unendlichen Weisheit, daß er vollkommen für das unendlich Kleinere sorgen kann, das, wenn es auch in keinem angebbaren Verhältnis zu ihm steht, dennoch unter sich ein Verhältnis beobachtet und die Ordnung fordert, die Gott ihm gegeben hat.

122. Die Geometer ahmen gewissermaßen in dieser Hinsicht Gott nach, indem sie durch die neue Analysis des unendlich Kleinen aus der Unendlichkeit des Kleinen und der Vergleichung des Nicht-Angebbaren unter sich Größeres und Nützlicheres, als man glauben sollte, für die angebbaren Größen ableiten.

123. Nachdem ich jenen gehässigen Menschenhaß widerlegt habe, vertheidige ich demnach mit Recht die höchste Menschenliebe bei Gott, der ernstlich gewollt hat, daß alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, daß alle von der Sünde zur Tugend bekehrt und alle errettet werden, und der diesen Willen durch vielfache Unterstützungen der Gnade bekundet hat. Wenn aber die Thaten hier nicht immer die sind, welche er gewollt hat, so muß dies der widerstrebenden Bosheit der Menschen zur Last gelegt werden.

124. Aber, sagt man, seine höchste Macht konnte diese Bosheit überwinden. Mag sein, ist meine Antwort, doch wurde er durch keine Verpflichtung dazu genöthigt, und andererseits ließ die Vernunft es nicht zu.

125. Da wird man nun einwenden, daß eine so große Güte, wie wir sie Gott mit Recht beimessen, über das hinausgegangen sein würde, was er zu gewähren verpflichtet war, ja, daß der beste Gott zur Gewährung des Besten verpflichtet sei, wenigstens nach der Güte seiner eigenen Natur.

126. Hier muß endlich mit Paulus auf den Reichthum der höchsten Weisheit zurückgegangen werden, die durchaus nicht gestattete, daß Gott der Ordnung der Dinge und den Naturen ohne Gesetz und Regel Zwang anthat, daß die allgemeine Harmonie gestört, und daß eine andere als die beste Folge der Dinge gewählt wurde. In dieser Folge war aber enthalten, daß alle der Freiheit und daher auch einige ihrer Schlechtigkeit anheimgegeben würden, was ich besonders daraus schließe, daß es thatsächlich geschehen ist. Vgl. unten §. 142.

127. Inzwischen erhellt die allumfassende Menschenliebe Gottes oder sein Wille, alle zu erretten, schon aus den Unterstützungen, die allen, sogar den Verworfenen, zur Genüge und sehr häufig sogar im Ueberfluß zu Theil geworden sind, wenn auch die Gnade nicht bei allen obsiegt.

128. Uebrigens sehe ich nicht ein, warum die Gnade da, wo sie ihre volle Wirkung erlangt, diese Wirkung immer vermöge ihrer Natur erlangen oder an sich wirksam sein sollte, da es wohl geschehen kann, daß dasselbe Maß von Gnade bei dem einen des Widerstandes oder der Umstände wegen die Wirkung nicht erlangt, die sie bei einem andern erzielt. Und ebenso wenig sehe ich ein, wie man aus der Vernunft oder der Offenbarung beweisen kann, daß die Gnade immer so weit Siegerin sei, daß sie jeden Widerstand und jede Ungunst der Umstände überwinde. Es geziemt dem Weisen nicht, überflüssige Kräfte aufzubieten.

129. Jedoch bestreite ich nicht, daß es zuweilen vorkommt, daß Gott sich gegen die größten Hindernisse und den hartnäckigsten Widerstand jener triumphirenden Gnade bedient, damit nie an jemand verzweifelt zu werden braucht, wenn auch daraus keine Regel abgeleitet werden darf.

130. Weit schwerer ist der Irrthum derer, welche die

Gnade, den Glauben, die Rechtfertigung und die Wiedergeburt nur den Erwählten beimessen, als ob — der Erfahrung entgegen — die *πρόσκαιροι**) sämmtlich Heuchler wären und weder von der Taufe, noch vom Abendmahl, noch überhaupt vom Worte und den Sacramenten geistige Hilfe empfangen könnten, oder als wenn kein Erwählter oder einmal wirklich Gerechtfertigter wieder in das Verbrechen oder die Sünde zurückfallen könnte, oder auch, wie andere meinen, als ob der Erwählte mitten in seinen Verbrechen die Gnade der Wiedergeburt nicht verlöre. Diese pflegen von dem Gläubigen die festeste Ueberzeugung eines beharrlichen Glaubens zu fordern, da sie entweder läugnen, daß den Verworfenen der Glaube anbefohlen werde, oder annehmen, es werde denselben der Glaube an das Falsche geboten.

131. Aber diese allzustrenge Lehre, die völlig willkürlich angenommen wird, sich auf keinen Grund stützt und gänzlich von den Aussprüchen der alten Kirche und sogar der Lehre des heiligen Augustinus abweicht, kann die Praxis beeinflussen und theils sowohl bei dem Gottlosen die verwegene Ueberzeugung seines künftigen Heils, theils sogar bei dem Frommen ängstlichen Zweifel über seine gegenwärtige Aufnahme in die Gnade erwecken, und zwar bei beiden nicht ohne die Gefahr, übergroße Sicherheit oder Verzweiflung zu erzeugen. Daher möchte ich, nächst dem Despotismus, am meisten diese Art von Particularismus widerrathen.

132. Glücklicherweise mildern jedoch die meisten die Strenge einer so großen und so paradoxen Neuerung, und auch die übrigen Vertheidiger dieser bedenklichen Lehre bleiben bei der nackten Theorie und geben nicht den verkehrten Folgerungen aus derselben für die Praxis Raum, in so fern die Frommen unter ihnen, wie es nach der

---

*) Vorher = Glaubenden.

bessern Lehre recht und billig ist, durch kindliche Furcht und volles Vertrauen auf Gottes Liebe ihres Heils pflegen.

133. Wir dürfen des Glaubens, der Gnade und der gegenwärtigen Rechtfertigung sicher sein, so weit wir uns dessen bewußt sind, was jetzt in uns geschieht. Wir haben gute Hoffnung auf unsere künftige Beharrlichkeit, tragen aber nur mäßig Sorge dafür, weshalb der Apostel mahnt, wer stehe, solle zusehen, daß er nicht falle. Aber wir dürfen wegen der Ueberzeugung, daß wir erwählt seien, nicht im Eifer der Frömmigkeit nachlassen und nicht auf die künftige Reue bauen.

134. Dies wird dem Gott zur Last gelegten Menschenhaß gegenüber genügen. Jetzt ist zu zeigen, daß Gott auch kein Ansehen der Person, d. h. als ob seine Wahl des Grundes entbehrte, mit irgend welchem Rechte zum Vorwurf gemacht werden kann. Die Grundlage der Erwählung ist Christus, wenn aber einige Christi weniger theilhaftig sind, so ist deren eigene beharrliche Bosheit die Ursache, die Gott mit Mißbilligung voraussah.

135. Allein hier kehrt die Frage wieder, warum den Verschiedenen verschiedene theils innere, theils wenigstens äußere Hilfen gewährt werden, die bei dem einen die Bosheit besiegen, bei dem andern aber selbst besiegt werden? Hier sind die Ansichten abweichend von einander. Denn einige meinen, Gott habe den Bösen weniger oder doch den weniger Widerstrebenden mehr geholfen; andere nehmen an, die gleiche Hilfe sei bei den letztern wirksamer gewesen, und wieder andere bestreiten endlich, daß der Mensch sich vor Gott in irgend einer Weise durch den Vorzug einer bessern oder doch weniger schlechten Natur unterscheide.

136. Freilich steht unzweifelhaft fest, daß bei dem Weisen unter den Gründen für seine Wahl auch die Rücksicht auf die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betracht

kommt. Allein dennoch bildet die Vorzüglichkeit des Gegenstandes, an sich genommen, nicht immer den Grund der Wahl, sondern häufig wird mehr die Angemessenheit des Gegenstandes zu einem bestimmten Zwecke unter einer bestimmten Voraussetzung in Betracht gezogen.

137. So kann es vorkommen, daß zu einem Bau oder einem Schmucke nicht der schönste oder der kostbarste Stein gewählt wird, sondern der, welcher am besten die Lücke ausfüllt.

138. Am sichersten ist es jedoch, wenn man annimmt, alle Menschen seien, da sie geistig todt sind, gleichmäßig und nicht blos ähnlich schlecht. Sie mögen sich demnach in ihren bösen Neigungen unterscheiden, und so mag es kommen, daß diejenigen vorgezogen werden, welche durch die Folge der Dinge in günstigere Umstände versetzt werden, in denen sie — schließlich wenigstens — weniger Gelegenheit zur Ausübung der ihnen eigenthümlichen Bosheit und mehr Gelegenheit zur Erlangung der Gnade finden.

139. Daher erkennen denn auch unsere Theologen im Ausschluß an die Erfahrung einen bedeutenden Unterschied wenigstens bezüglich der äußern Hilfen zum Heile, wenn auch die innere Gnade gleich sein sollte, unter den Menschen an, bezüglich der Anordnung der uns beeinflussenden äußern Umstände aber gehen sie auf das *Βάϑος**) des heiligen Paulus zurück, da die Menschen häufig durch das ihnen durch die Geburt zugefallene Loos, durch die Erziehung, den Umgang, die Lebensweise und durch zufällige Umstände verdorben oder gebessert werden.

140. Daher kommt es, daß uns außer Christum und der vorhergesehenen äußersten Beharrlichkeit der heilbringenden Umstände, vermöge derer man ihm anhängt, keine

---

*) Die Tiefe.

Grundlage für die Erwählung oder für die Verleihung des Glaubens bekannt ist, und daß keine Regel darüber aufgestellt werden kann, deren Anwendbarkeit von uns anerkannt werden müßte, und durch welche die Menschen sich selbst schmeicheln oder sich über andere erheben könnten.

141. Denn bisweilen besiegt Gott die ungewöhnliche Verkehrtheit und die höchste Hartnäckigkeit eines Widerstehenden, damit niemand an seiner Barmherzigkeit verzweifle, wie Paulus von sich selbst andeutet; und bisweilen fallen die, welche lange gut waren, mitten in ihrem Laufe, damit niemand zu großes Vertrauen in sich selbst setze. Meistens genießen jedoch die, deren widerstrebende Verkehrtheit geringer und deren Eifer für das Gute und Wahre größer ist, einen größern Vortheil von der Gnade Gottes, damit niemand meine, es sei für das Heil von keiner Wichtigkeit, wie der Mensch sich verhalte. Vgl. §. 112.

142. Aber das *Βάθος* selbst in dem Schatze der göttlichen Weisheit oder in dem tiefsinnigen Gotte und — was auf dasselbe hinauskommt — in der allgemeinen Harmonie der Dinge ist uns verborgen. Nur dieses hat bewirkt, daß gerade diese Folge des Universums mit den Ereignissen, welche wir bewundern, und den Urtheilen, welche wir verehren, von Gott für die beste und allen andern vorzuziehende erachtet wurde. Vgl. §. 126.

143. Das Reich der Körperwelt offenbart uns schon in diesem Leben durch das Licht der Natur selbst mehr und mehr seine Correctheit, seitdem die Systeme des Makrokosmos und des Mikrokosmos sich durch die neuern Entdeckungen zu enthüllen beginnen.

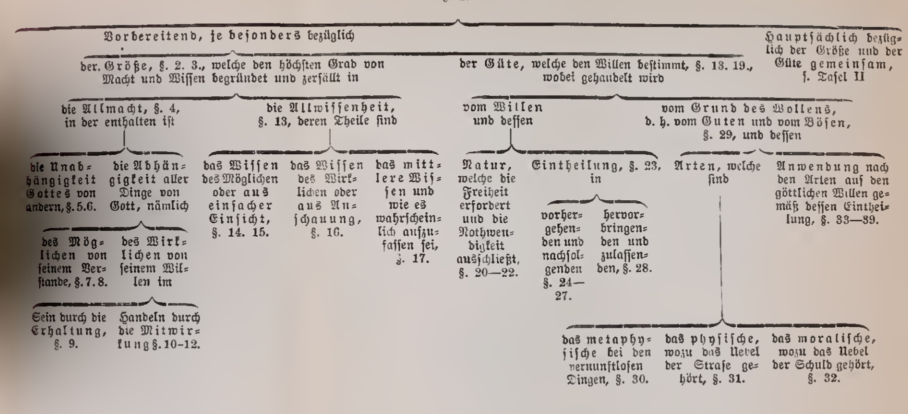
144. Der vortrefflichste Theil der Dinge aber, der Gottesstaat, bietet ein Schauspiel, das in seiner Schönheit zu erkennen wir erst später, durch das Licht des göttlichen Ruhms erleuchtet, näher gewürdigt werden werden. Denn jetzt kann es nur mit den Augen des Glaubens, d. h.

durch das unerschütterlichste Vertrauen auf die Vollkommenheit Gottes, erfaßt werden: je mehr wir dabei nicht blos eine Ausübung der Macht und der Weisheit, sondern auch der Güte des höchsten Verstandes erkennen, um so mehr werden wir in der Liebe zu Gott erglühen und zu einer Nachahmung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit entflammt werden.

Tafel I.

Untersuchung der Sache Gottes

§. 1.



Tafel II.

Untersuchung der Sache Gottes

hauptsächlich bezüglich der Größe und der Güte gemeinsam, §. 40,

- in Bezug auf die Geschöpfe überhaupt, wobei von der Vorsehung gehandelt wird, §. 41—49.
- in Bezug auf die vernünftigen Geschöpfe und deren Regierung, §. 50, hinsichtlich
  - der eigentlichen Gerechtigkeit bezüglich des physischen Guten und Uebeln der vernünftigen Geschöpfe in diesem und in jenem Leben, §. 51—59.
  - der Heiligkeit Gottes bezüglich des moralischen Guten und Uebeln, §. 60. 61, gegen welche eingewandt wird,
    - daß Gott zur Sünde oder dem moralischen Uebel zu sehr mitwirke, §. 61—65, und zwar
      - moralisch, wenigstens durch das Zulassen: doch wird gezeigt, daß dies einer höhern moralischen Nothwendigkeit wegen erfolgt, §. 66. 67.
      - physisch, durch Mitwirken: doch wird gezeigt, daß dies des im Uebel enthaltenen Guten wegen geschieht, §. 68—73.
    - daß der Mensch nicht genug dazu mitwirke, §. 74, aus Schwäche
      - der Natur, wobei zu beachten
        - die Verderbtheit, §. 75, und deren
          - Verursachung durch den Fall der ersten Menschen, §. 76, nebst deren
            - Ursache in Bezug
              - auf Gott §. 77. 78.
              - auf den Menschen §. 79.
            - Beschaffenheit §. 80.
            - Vererbung auf die Nachkommen, wobei Erörterung des Ursprungs der Seele, §. 81—83.
          - Beschaffenheit bei
            - der Erbsünde (und wie weit diese verdammt) §. 84—90.
            - der abgeleiteten Sünde §. 91, und zwar
              - bei der thätlichen §. 92.
              - bei der gewohnheitsmäßigen §. 93—96.
        - die Ueberreste der Reinheit, §. 97, und zwar
          - im Lichte des Verstandes §. 98—100.
          - in der Freiheit des Willens, die nicht aufgehoben worden nebst Widerlegung der Einwürfe §. 101-108.
      - der Gnade, §. 109, welche zerfällt in
        - die allen gewährte für den Wollenden zureichende, deren höherer Grad denen nicht versagt wird, die den niedern gut gebrauchten. Sie ist
          - entweder eine ordentliche, §. 110.
          - oder eine außerordentliche, §. 111—113.
        - die nicht allen gewährte das Wollen bewirkende, §. 114, ohne
          - Menschenhaß, §. 115—127. Von der, wo sie statt hat, siegenden Gnade Gottes, §. 128. 129. Von den, wie man mit Unrecht meint, auf wenige Erwählte beschränkten Wohlthaten Gottes, §. 130—133.
          - Ansehen der Person, nebst dem Grunde der Erwählung in Christo, §. 134—138. In den letzten Gründen des Einzelnen aber und der Anordnung der Umstände ist das *Βάθος* anzuerkennen, da die Rücksicht auf das Unendliche in der Harmonie der Dinge mit enthalten ist, §. 139—144.

Ende der Theodicee.

Erläuterungen.

1. (B. §. 241, S. 4.) Unter allgemeinen Willensbestimmungen (volontés générales) sind die physischen Gesetze zu verstehen, die Gott für das Universum aufgestellt hat. Leibniz will daneben, wie er schon in B. §. 206 darlegte, keine besondern ursprünglichen (d. h. nicht auf Gründen allgemeiner Art beruhenden) Willensmeinungen gelten lassen, sondern behauptet, Gott handle stets aus Gründen allgemeiner, umfassender Natur: daher, sagt er, müssen auch die Mißgeburten bestimmten Regeln gemäß gebildet sein und den „allgemeinen Willensbestimmungen" entsprechen. Die Physiologie hat diese für die damalige Zeit kühne Hypothese durch den Nachweis bestätigt, daß die Mißbildungen auf einer Hemmung in der Entwicklung des Fötus beruhen und demgemäß ihre Formation wirklich bestimmten Regeln unterliegt. Aber diese Regelmäßigkeit ist doch nie und nimmer ein Beweis, daß die Mißgeburten im Universum nothwendig sind und in der besten aller möglichen Welten nicht vermieden werden konnten — nur auf diesen Punkt aber kommt es hier an.

Der Trost, daß das durch das Handeln anderer bereitete Leiden dem Geschädigten durch ein größeres Glück vergütet werden wird, ist nur für diejenigen, die den Glauben haben: für die andern ist er in Folge zahlreicher gegentheiliger Erfahrungen durchaus problematischer Natur.

2. (B. §. 243, S. 5.) Es ist klar, daß in der anscheinend größten Unregelmäßigkeit oder Unordnung die schönste Angemessenheit enthalten sein kann, wie denn z. B. zu Ende einer Schachpartie die Figuren anscheinend bunt und regellos durcheinander stehen und dabei doch die für den Zweck des Spielers angemessenste Stellung haben — aber alle diese Beispiele wären doch nur zutreffend, wenn das Unregelmäßige oder das Uebel als conditio sine qua non für das Werk des allmächtigen Gottes nachgewiesen wäre. Das ist aber eben nicht der Fall. Auch kann das Glück der nach dem eigenen Geständnis des Autors sehr geringen Anzahl derer, „die sich auf dem Wege der Ordnung halten," hier gar nicht in Betracht kommen, denn, wie schon in Erl. 200a und 202 zum ersten Bande bemerkt worden, das Unglück

des einen wird für diesen keineswegs durch das Glück eines andern ausgeglichen.

3. (B. §. 246, S. 7.) Leibniz betrachtet den Zustand, der das Dasein des Menschen ermöglicht, als die Bestimmung oder den Zweck der Erde, und man kann es daher gelten lassen, wenn er diesen Zustand für die Ordnung erklärt im Gegensatze zu den urweltlichen Zuständen, die er für Unordnungen ansieht, obgleich ihm da, da er anerkennt, daß Gott auch die leblosen Dinge und die Thiere berücksichtige, entgegengehalten werden könnte, daß jene Zustände für die damals existirenden Pflanzen und Thiere, da sie deren Dasein ermöglichten, gerade die Ordnung waren, der gegenwärtige Zustand aber, der ihr Dasein unmöglich macht, die Unordnung für sie ist. Doch darum handelt es sich hier gar nicht, sondern darum: war die Unordnung bei der Allmacht Gottes unbedingt nothwendig für den Aufbau des Universums? Dieser Punkt aber kommt gar nicht zur Erörterung.

Der in §. 245 erwähnte Thomas Burnet (1632—1715) behandelte den Urzustand der Erde in seiner Biblischen Theorie der Erdbildung (Telluris theoria sacra, orbis nostri originem et mutationes generales, quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens), von der 1691 in Frankfurt ein Neudruck erschien.

4. (B. §. 249, S. 10.) Auf den Begriff der Wunder ist Leibniz bereits in B. §. 207 eingegangen, man vergleiche darüber die Kleinern philosoph. Schriften, Erl. 50. — Die hier versuchte Eintheilung derselben ist durchaus willkürlicher Art: die durch die Engel bewirkten Wunder sollen danach eigentlich gar nicht außerhalb des natürlichen Laufes der Dinge liegen, da diese „unsichtbaren Substanzen dabei nach den gewöhnlichen Gesetzen ihrer Natur handeln;" aber dann giebt es überhaupt keine Wunder, denn auch Gott handelt doch jedenfalls immer „nach den gewöhnlichen Gesetzen seiner Natur."

In §. 248 wird Bayle die berechtigte Frage in den Mund gelegt, warum denn Gott den Sündenfall nicht durch ein Wunder verhindert habe. Zur Beantwortung dieses Einwurfs greift Leibniz wieder zu seinem Universalmittel: „Der beste Plan hat es nicht erlaubt! Basta! quaerere plura nefas!" Dann aber bringt er noch einen speciellern Grund vor: dies Wunder würde die „natürliche Ordnung des Weltalls" gestört haben. Allein auch durch das Wunder auf der Hochzeit zu Kana wurde ja diese natürliche Ordnung gestört, und doch nahm Gott es in seinen Plan auf und bewirkte es! Es gehört unstreitig sehr viel guter Wille dazu, um sich bei dergleichen Antworten zu beruhigen.

5. (B. §. 250, S. 11.) Leibniz giebt zu, daß die Thiere Lust und Schmerz empfinden, legt dem aber kein Gewicht bei, weil die

Thiere in Folge des Mangels an Ueberlegung weder für den Kummer noch für die Freude empfänglich seien. Das ist aber einfach falsch: der Hund winselt beim Anblick des Stocks, mit dem er geprügelt worden, und die Katze schnurrt und katzenbuckelt beim Anblick des Napfes, in dem man ihr die Milch zu reichen pflegt — auch bei ihnen findet sich also Schmerz und Lust aus einer Art von Ueberlegung. Für die Frage nach dem Grunde für das physische Uebel genügt jedoch das Anerkenntnis, daß auch die Thiere wirklich demselben unterworfen sind, ohne daß der Grund für diese Einrichtung einzusehen ist, denn auf diesen Kernpunkt geht der Autor gar nicht ein.

6. (B. §. 252, S. 12.) Man wird bereits bemerkt haben, daß Leibniz sich in diesem dritten Theile der eigentlichen Theodicee die Sache ziemlich bequem macht: er weicht fortwährend dem Hauptpunkte des Streites aus, um sich in nebensächliche Erörterungen zu verlieren. Es handelt sich hier durchaus nicht darum, ob das physische Gute das physische Uebel überwiegt, sondern darum, weshalb das letztere im Universum durchaus nothwendig und unvermeidlich war, eben um jene Frage, die der Philosoph noch nirgends zur Genüge beantwortet hat.

Ueberdies kann ihm nicht einmal ohne Weiteres zugegeben werden, daß „alle Empfindungen, die uns nicht mißfallen, alle Uebungen unserer Kräfte, die uns nicht lästig werden", und so auch die Gesundheit, physische Güter seien: sie sind vielmehr Befriedigungen natürlicher Bedürfnisse, und „jedes Bedürfnis ist, wie es befriedigt wird, nur eigentlich Stillung eines Schmerzes, und alles, was darauf verwendet wird, geht dem reinen, ruhigen, stillen Genuß ab," wie Wilhelm von Humboldt in seinen Briefen an eine Freundin (S. 66 unserer Ausgabe) treffend sagt. — Auf die Unzulässigkeit der Aufstellung einer absoluten Rangordnung der Genüsse, wie Leibniz sie in §. 252 giebt, ist bereits in Erl. 110 zum ersten Bande hingewiesen worden.

Das Vergnügen, welches Hippokrates oder vielmehr Demokrit (s. Bayle, Dict., art. Democrite, rem. S) mit der Epilepsie verglich, und um dessen häufigen Genuß Kaspar Scioppius (Schoppius) die Sperlinge beneidete, ist das Vergnügen der Liebe, das ja nicht blos die Dichter, sondern auch die Denker zu allen Zeiten so sehr beschäftigt hat, daß noch im neunzehnten Jahrhundert der Versuch gemacht wurde, die Liebe als sechsten Sinn zu etabliren.

7. (B. §. 254, S. 13.) Schon in Erl. 102 zum ersten Bande ist bemerkt worden, daß sich über die Frage nach dem Mehr oder Weniger des Uebels in der Welt nichts ausmachen läßt.

Hieronymus Cardanus (Girolamo Cardano), geboren zu Pavia 1501, gestorben zu Rom 1576, konnte sich allerdings mit Fug und Recht ein Urtheil über die körperlichen wie über die geistigen

Genüsse anmaßen, da er den erstern in solchem Grade gehuldigt hatte, daß er bereits im einundzwanzigsten Lebensjahre impotent war; es fragt sich aber sehr, ob er so günstig über die geistigen Genüsse geurtheilt haben würde, wenn ihm sein Wissen nicht einen großen Ruf verschafft und ihm also einen bedeutenden Grad von Lust aus der Ehre gewährt hätte. Cardanus konnte demnach sehr wohl mit seinem Loose zufrieden sein, um so mehr, da er sein Leben für mit dem All verknüpft und für in den Sternen vorgeschrieben ansah — aber das beweist nichts für die übrige Menschheit.

8. (B. §. 257, S. 16.) Leibniz hat in B. §. 250 anläßlich der Thiere den Grundsatz gutgeheißen: Je weniger Ueberlegung, desto weniger Schmerz und Lust. Daraus folgt aber offenbar, daß, wenn durch die geistige Ausbildung die Empfänglichkeit für die Lust sich steigert, damit zugleich auch die Empfänglichkeit für den Schmerz gesteigert wird, daß also die höchstmögliche geistige Ausbildung und die höchstmögliche körperliche Abhärtung, wie sie hier von Leibniz verlangt wird, unvereinbar mit einander sind. Bayle hat daher sehr recht, wenn er (B. §. 255) dem Descartes'schen Satze, „man könne bei den grimmigsten Schmerzen zufrieden sein, wenn man seine Vernunft zu gebrauchen wisse," entgegenhält, daß niemand dies Mittel anzuwenden im Stande sei, weil eben der, dessen geistige Ausbildung bis zum Vermögen richtigen Vernunftgebrauchs vorgeschritten ist, durch heftigen Schmerz derart afficirt werden muß, daß er gar nicht zur Anwendung der Vernunft gelangen kann, da das Wollen über die Gefühle keine Gewalt hat. Man pflegt in Erkenntnis oder wenigstens richtiger Ahnung dieser Wahrheit deshalb auch sprichwörtlich zu sagen: Gegen Zahnschmerz hilft keine Philosophie.

Die Ermordung des Hasdrubal durch einen spanischen Sklaven berichten Justinus (XLIV, 5, 5) und Livius (XXI, 2). — Wegen des Gymnosophisten Calanus vgl. Erl. 95. — Die Assassinen, die berüchtigten Anhänger des Hasan Ibn Sabbah, genannt Scheich-al-Dschebl, können wohl nicht eigentlich als ein Beispiel für die Gewalt des Willens über den Schmerz angeführt werden, weil sie ein Betäubungsmittel, das Haschisch, gebrauchten, um sich unempfindlich zu machen. Nach Silvestre de Sacy ist sogar der Ausdruck Assassine nur eine Verstümmlung des Wortes Haschaschi oder Haschisch.

9. (B. §. 259, S. 18.) Man muß allerdings einräumen, daß ein ununterbrochener Zustand von Lust mit der Natur des Menschen nicht verträglich ist — aber aus welchem Grunde hat der Schöpfer die menschliche Natur gerade so, wie sie ist, und nicht anders eingerichtet? weshalb hat er uns nicht mit einer unbegrenzten Empfänglichkeit für die Lust ausgestattet, wie z. B. die Engel und die Seligen sie besitzen?

So lange der Philosoph auf diese Frage keine genügende Antwort giebt, kann das Uebel in der Welt nicht für gerechtfertigt gelten.

Was ferner den schon wiederholt berührten Streitsatz anlangt, ob das physische Gute das physische Uebel überwiege oder umgekehrt, so ist bereits in den Erl. 102, 162 und 200 zum ersten Bande darauf hingewiesen worden, daß dieser Punkt keine abschließende Erörterung zuläßt; bezüglich des der Gesundheit in dieser Hinsicht zukommenden Ranges aber haben wir schon in Erl. 7 bemerkt, daß dieselbe ein Bedürfnis ist, dessen Befriedigung keinen eigentlichen Genuß gewährt.

10. (B. §. 261, S. 21.) Diese Auslegung der letzten Worte des sterbenden Augustus ist ebenso gezwungen wie die Interpretation des Tertullian'schen Ausspruchs, die wir in Erl. 76 des ersten Bandes zurückgewiesen haben. Nach dem Berichte Suetons (in Aug. 99) fragte der sterbende Imperator seine Freunde, ob er ihres Erachtens die Posse (mimus) des Lebens mit hinlänglichem Anstande gespielt habe, und citirte dann die angeführte, bei theatralischen Aufführungen übliche Schlußformel. Sein ganzes thatenreiches und glückliches Leben erschien ihm also in der Sterbestunde wie ein Possenspiel, wie eine Maskerade, deren der Tod ihn überhob — nicht aber als ein des Neides würdiges Dasein, wie Leibniz glauben machen möchte.

Unter dem Herrn von Cambray (Monsieur de Cambray) ist der berühmte Bischof von Cambray, François de Salignac de Lamothe-Fénelon, der Verfasser des Telemach, zu verstehen.

11. (B. §. 262, S. 22.) Moses ben Maimôn oder Maimonides, geb. 1135 zu Cordova, gest. 1204 zu Alt-Kahirah, gehört zu den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters. Sein bezügliches Hauptwerk, der Moreh nebôchim („Führer der Verirrten" oder richtiger „der Schwankenden, Unentschiedenen") hat zwar nicht eigentlich in der Geschichte der Philosophie Epoche gemacht, wohl aber das Studium des Aristoteles bei den Rabbinen wesentlich gefördert und dem jüdischen Rationalismus den Weg gebahnt. Leibniz kannte das Werk aus der lateinischen Uebersetzung von Buxtorf.

12. (B. §. 263, S. 23.) Selbst angenommen, daß der Gottesstaat unendlich mehr Güter als Uebel enthält, haben doch wir Menschen als die anerkannten Heloten dieses Staates durchaus keine Veranlassung, denselben als den besten anzusehen, da das Glück aller übrigen vernünftigen Geschöpfe uns selbst keinen Ausgleich für unser Unglück bietet; s. die Erl. 104, 200a und 202 zum ersten Bande.

13. (B. §. 264, S. 24.) Die Rechtfertigung der als Strafe verhängten Uebel aus der Schuld des Menschen ist anscheinend durchaus berechtigt. Aber von Schuld kann doch nur bei den Geschöpfen die Rede sein, die im Besitze einer hinlänglichen Freiheit sind (vgl. Erl. 124

zum ersten Bande), und da Leibniz dem Menschen eine solche Freiheit nicht zugesteht (Erl. 114 zum 1. Bande), so ist die Strafe ein Uebel, das den Menschen mit Unrecht trifft, denn da sein Wille immerfort innerhalb des Causalnexus steht, so kann er nichts anders wollen, als wozu der causale Zusammenhang seinen Willen bestimmt. Daher ist auch die Schlußfrage des Autors, ob etwa der Mensch in Anbetracht schlechter Erziehung, schlechten Umgangs u. s. w. für ein Verbrechen weniger verantwortlich sei, ganz im Gegensatze zu der Ansicht des Fragers zu bejahen, wie denn auch unsere Gerichtshöfe in der That dergleichen Verhältnisse als „mildernde Umstände" gelten zu lassen pflegen. Allerdings ist die Strafe nützlich (vgl. Erl. 127 zum ersten Bande), aber dem allmächtigen und allweisen Gotte mußte es doch wohl ein Leichtes sein, diesen Nutzen auf einem andern Wege zu erreichen, der besser mit seiner Güte und Gerechtigkeit harmonirte. Wie man also auch die Sache auffassen mag, immer bleiben die Uebel in der Welt mit der Allgüte des Schöpfers unvereinbar.

14. (B. §. 265, S. 25.) „Gott fand den Menschen in der Region der Möglichkeiten als ein sich sein Verderben bereitendes Wesen vor, und seine Weisheit nöthigte ihn, das Insdaseintreten desselben zuzulassen (!)" — Diese Ausflucht ist bereits in den Erl. 148 und 165 zum ersten Bande gewürdigt worden.

Die Schlußbemerkung dieses Paragraphen bezieht sich auf den bekannten Streit zwischen Augustinus und dem englischen Mönche Pelagius (330—420) über das Vermögen des Menschen, sich zu bessern. Augustinus bestritt dies Vermögen und machte die Besserung völlig von der Mitwirkung der göttlichen Gnade abhängig, während Pelagius die mildere, vernünftigere und eben deshalb von der Kirche verworfene Ansicht vertrat, daß der Mensch auch ohne göttliche Mitwirkung das Gute erwählen könne. Jurieu hatte in Anspielung darauf den Grundsatz ausgesprochen, man müsse der öffentlichen Meinung oder dem gesunden Menschenverstande wenigstens in der Predigt ein wenig entgegenkommen, wenn man auch in der Lehre streng an der Ansicht des Augustinus festhalte.

15. (B. §. 272, S. 32.) Der Schlußsatz dieses Paragraphen läßt zur Genüge erkennen, daß der Autor selbst über den Werth oder richtiger Unwerth seiner Rechtfertigung der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht im Zweifel gewesen ist: er räth, sich bei der Offenbarung zu beruhigen, da ein Verständnis dieses Punktes unerreichbar sei. Die Frage, wie eine ewige Strafe für zeitliche Vergehen mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar sei, bleibt also völlig ungelöst, denn die in §. 266 ff. vorgetragene Ansicht, daß die Fortdauer der Strafe durch die Fortdauer der Sünde begründet werde, widerspricht der

ausdrücklichen Lehre des Evangeliums, wonach die ewige Verdammnis einzig wegen der im irdischen Dasein begangenen Sünden verhängt wird, wie auch der Zusatz zu §. 270 (S. 30) indirect anerkennt. Swedenborg hat bekanntlich diese Ansicht vom Forthandeln und der Fortentwicklung der abgeschiedenen Seelen ganz besonders ausgebildet.

Ernst Sonerus, geb. 1572, gest. 1612, war nicht blos Professor der Philosophie, sondern auch der Medicin und Physik. — Zacharias Ursinus (1534—1583) ist namentlich als Mitbearbeiter des 1563 erschienenen Heidelberger Catechismus bekannt. — Der Jesuit Jeremias Drexelius war Beichtvater des Herzogs von Bayern Maximilian; er starb 1638. — Unter dem Meister der Sentenzen ist Petrus Lombardus (gest. 1164) zu verstehen, dessen Libri quattuor sententiarum theologiae christianae unzählige Male und darunter auch von Bonaventura (1221—1274) commentirt wurden.

Der Mönch Godescalcus zu Orbais in der Diöcese Soissons vertrat, wie schon früher Fulgentius (468—533), der Bischof von Ruspina in Afrika, dessen Namen er auch deshalb annahm, in seinem Buche Ueber die Vorherbestimmung (De praedestinatione) die Ansicht von der unbedingten Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammnis und erregte dadurch einen nicht unbedeutenden Zwiespalt in der Kirche. Nachdem aber Scotus Erigena ihm 851 eine kleine Schrift unter dem nämlichen Titel entgegengeschleudert und dadurch Oel ins Feuer gegossen hatte, wurde Godescalc von einer Prälatenversammlung schließlich für einen Ketzer erklärt, zum Widerruf verurtheilt und eingekerkert. Er starb im Kerker 870.

15a. (B. §. 276, S. 35.) Wie man sieht, gelingt es Leibniz nur durch eine gewaltsame Umdeutung der widersprechenden und dabei höchst unzweideutigen Bibelstellen, seine Ansicht mit der Schrift in Uebereinstimmung zu bringen. Man mag diese Auslegung zugeben, da eine derartige Umdeutung das einzige Mittel ist, um die Bibel mit sich selbst in Einklang zu bringen, ein wesentlicher Vortheil aber erwächst dem Philosophen daraus nicht, da er nicht anzugeben vermag, welche „höhern Gründe der vollkommenen Weisheit" einen allmächtigen und allgütigen Gott zur Zulassung der Uebel haben bewegen können. Das Dasein derselben bleibt bei der absoluten Beschaffenheit der göttlichen Eigenschaften nach wie vor unerklärlich.

16. (B. §. 280, S. 38.) In den §§. 277—280 sucht Leibniz dem Einwurfe zu begegnen, daß die Abhängigkeit des Menschen von Gott seine Strafbarkeit ausschließe (vgl. Erl. 13). Er beruft sich (§. 277. 278) zu diesem Zwecke auf eine Anzahl von Bibelstellen, die mit den in §. 275 citirten im schärfsten Widerspruch stehen, und folgert daraus, daß der Mensch frei sei, sich aber freiwillig unter die Herrschaft der

Sünde und des Satans stelle. Da nun aber nach dem Evangelium (Joh. VI, 44) niemand zum Sohne kommen kann, „es ziehe ihn denn der Vater," die Mitwirkung Gottes also zur Besserung des Menschen unumgänglich nothwendig ist, so ist nicht einzusehen, wie der Mensch sich freiwillig unter die Herrschaft des Satans begeben, kann, da es ihm ohne Gottes ausdrücklichen Beistand unmöglich ist, etwas anderes zu thun. Diese Unmöglichkeit aber will Leibniz nicht gelten lassen, denn nach seiner Meinung würde dieselbe erst dann vorhanden sein, wenn der Wille einer logischen Nothwendigkeit (im Leibniz'schen Sinne) unterläge. Da diese (nach Leibniz) beim Willen nicht vorhanden ist, so könnte der Mensch sich immerhin von selbst für das Gute entscheiden, und wenn er es in Wirklichkeit niemals thut, weil er es nicht kann, so rührt dies einzig von einer Verstocktheit her, die, da sie nicht nothwendig ist, freiwillig sein muß. Da also der Mensch zwar nicht anders wollen kann, als er will, aber doch nicht genöthigt ist, so zu wollen, wie er will, so „ist der unfreie Wille und der freie Wille ein und dasselbe." In Anbetracht der Leibniz'schen Auffassung der Willensfreiheit kann man dies kühne Paradoxon ohne weiteres gelten lassen, denn der Autor anerkennt in Wirklichkeit gar keine solche Freiheit, wie in Erl. 114 zum ersten Bande erörtert worden. Natürlich kann dann aber auch von einer Berechtigung der Strafe und gar einer ewigen Strafe nicht die Rede sein.

17. (B. §. 281, S. 39.) Man kann dem Inhalte dieses merkwürdigen Paragraphen, der einem wissenschaftlichen Werke, wie es doch die Theodicee unstreitig ist, und noch dazu bei Gegenständen von so überaus hoher Wichtigkeit, dieselbe Freiheit oder vielmehr Willkür im Gebrauch der Ausdrücke sichern soll, wie man sie sich im gemeinen Leben erlaubt, schon deshalb nicht beipflichten, weil der Autor vergessen hat, die Gelegenheiten und Zeiten zu charakterisiren, bei denen die eine oder die andere Ausdrucksweise zu vermeiden oder anzuwenden ist.

18. (B. §. 282, S. 40.) Die Begriffe des vorhergehenden und des nachfolgenden Willens sind von Leibniz mit hinlänglicher Klarheit in B. §. 22—25 entwickelt worden. Beim Menschen findet ein solches Schwanken und Tasten beim Entschließen unstreitig statt, es scheint aber mehr als bedenklich, diesen menschlichen Zustand des Wählens, Vergleichens und Abwägens auch auf den allweisen und allwissenden Gott zu übertragen, dem alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige immer und alles zu gleicher Zeit gegenwärtig ist. Allerdings soll nach Leibniz zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen Gottes keine zeitliche, sondern nur eine natürliche Priorität stattfinden (B. §. 192), da aber das höchste Wesen nie

auf seine Weisheit verzichten kann und daher der endgiltig bestimmende Antrieb von vorn herein in ganzer Stärke auf dasselbe einwirkt, so kann von einem Wollen, das nicht endgiltig wäre, offenbar nicht bei ihm die Rede sein. Der Gott bestimmende Antrieb geht nun aber vom Besten aus, und da dies Beste die Seligkeit aller Menschen nicht einschließt, so kann auch nicht gesagt werden, daß Gott die Seligkeit aller Menschen in irgend einer Weise gewollt habe.

19. (B. §. 285, S. 44.) Augenscheinlich befindet der Autor sich hier in einiger Verlegenheit: er kann den Worten der Bibel und den von Augustinus daraus gezogenen Folgerungen bezüglich der Errettung durch Gottes Barmherzigkeit allein nicht unmittelbar widersprechen, möchte aber doch auch andererseits dem Menschen einen Antheil an seiner moralischen Besserung oder Wiedergeburt zugestehen. Deshalb greift er, nachdem er anerkannt hat, daß der Glaube nur vermöge der Gnade angenommen werden kann, im folgenden Paragraphen (B. §. 286) zu der Ausflucht, daß er die Annahme der Gnade selbst von den Umständen abhängig macht, in denen der Mensch sich befindet. Dabei übersieht er aber offenbar, daß auch in diesem Falle das sittliche Verdienst des Menschen gleich Null ist, da der Mensch die Umstände weder schafft, noch sich dieselben nach Belieben zu nutze zu machen im Stande ist.

20. (B. §. 287, S. 46.) Hält man fest, daß unter Willensfreiheit das Vermögen der freien Wahl zwischen Gut und Böse zu verstehen ist, so liegt zu Tage, daß Gott eine solche Freiheit nicht beigelegt werden kann, da die Erwählung des Bösen mit seinen Eigenschaften der Güte und der Weisheit in Widerspruch steht. Da diese Eigenschaften absoluter Natur sind, so ist ein Verstoß dagegen unmöglich, mithin das Gegentheil nothwendig: also erwählt Gott mit Nothwendigkeit das Gute. Augustinus schreckte offenbar vor dieser Folgerung zurück, weil ihm durch diese Nothwendigkeit der sittliche Werth der göttlichen Thätigkeit aufgehoben zu werden schien, wenn man aber in Erwägung zieht, daß dieser Werth einzig und allein darauf beruht, daß die Handlung sich aus Achtung vor dem sittlichen Gebote und in Uebereinstimmung mit dem Inhalte desselben vollzieht, so erhellt, daß diese Nothwendigkeit, die sich auf die Allweisheit gründet, der sittlichen Größe Gottes keinen Abbruch thut, sondern daß hier vielmehr nur die Frage zu erörtern stände, warum Gott nicht auch dem Menschen diese glückliche Nothwendigkeit auferlegt hat.

21. (B. §. 289, S. 47.) Die verworrenen Vorstellungen, von denen hier die Rede ist, gehören nicht der ersten Unterabtheilung der klaren (vgl. Kleinere philos. Schriften Nr. XXIII. und Erl. 80 zum 1. Bande der Theodicee), sondern der Klasse der kleinen oder dunkeln Vorstellungen an, die, wie Leibniz sich ausdrückt,

„der innere, die Außenwelt darstellende Zustand" der Monade sind. Diese verworrenen Vorstellungen machen unsere Unvollkommenheit aus und unterscheiden uns von Gott, der ausschließlich deutliche Vorstellungen hat; sie treten gewissermaßen störend in die Abwicklung unserer deutlichen Vorstellungen ein und trüben unser Urtheil. Alle sinnliche Wahrnehmung bietet nur solche verworrene Vorstellungen, die dann die Leidenschaften erzeugen, welche unser sittliches Urtheil verwirren und uns über Gut und Böse täuschen (vgl. Kleinere phil. Schriften, S. 116, und ebenda Erl. 73). Soviel zum Verständnis dieses Paragraphen.

Läßt man aber diese künstliche Eintheilung, die eigentlich nur die logischen und mathematischen Gesetze als deutliches Wissen anerkennt, bei Seite, so wird man finden, daß die Leidenschaften (die Affecte natürlich ausgenommen) in der Regel keine Täuschung über den sittlichen Werth einer Handlung bei uns hervorrufen, sondern daß sie im allgemeinen mit einem durchaus klaren Bewußtsein von der Immoralität einer beabsichtigten That verknüpft sind. So hat z. B. in den weitaus meisten Fällen der von der geschlechtlichen Leidenschaft Beherrschte eine höchst klare und bestimmte Vorstellung von der Verwerflichkeit und Unsittlichkeit einer beabsichtigten unzüchtigen Handlung, und dennoch begeht er dieselbe, weil die Begierde stärker ist als die Achtung vor dem Gebote, oder mit andern Worten: weil das Lustgefühl das Achtungsgefühl überwindet. Denn die Leidenschaft wirkt ja überhaupt nicht als Vorstellung, sondern als Gefühl auf den Willen ein, und daher ist nicht selten, wie z. B. bei den vom Ehrgeize erzeugten Entschlüssen, die Ausführung mit der schärfsten Umsicht, der tiefsten Ueberlegung und der klarsten Besonnenheit verbunden, die keine Verworrenheit der Vorstellungen zulassen, namentlich dann nicht, wenn der Plan die Beihilfe anderer Personen erheischt, deren sittliches Urtheil mit in Rechnung gezogen werden muß. Leibniz ist augenscheinlich nur dadurch zu diesem Irrthum geführt worden, weil er dem Bösen keine Realität zugesteht, dieses also nach seinem Systeme nicht bestimmend auf den Willen einwirken kann. „Der Wille," sagt er (B. §. 287), „steht im Verhältnis zu dem Gefühle, das wir vom Guten haben, und folgt dem Gefühle, welches das Uebergewicht hat": deshalb muß der Wille durch eine verworrene Vorstellung getäuscht sein, wenn er sich dem Bösen zuwendet. Als Gegenstand des Wollens aber müßte das Böse offenbar ein Positives sein, während es doch nach unserm Autor ein Negatives ist: diese Schwierigkeit umgeht Leibniz dadurch, daß er den Begriff des Guten auch auf das Böse ausdehnt und ihm unter dem Titel des Angenehm-Guten, d. h. des Guten, welches Lust gewährt, im Gegensatze zu dem Guten, welches dem Inhalt des

Sittengesetzes entspricht, die Realität wieder zuerkennt, die er ihm sonst bestreitet; s. Erl. 167 zum ersten Bande.

22. (B. §. 291, S. 48.) Der Begriff der Spontaneität oder Selbstbestimmung, die Leibniz der Seele beilegt, ist bereits in Erl. 49 zu den Kleinern philos. Schriften und Erl. 122 zum ersten Bande der Theodicee erörtert und dort gezeigt worden, daß von einem Wollen der Seele im System der vorherbestimmten Harmonie nicht die Rede sein kann, ganz abgesehen davon, daß die Seele bei ihrem Unvermögen, auf die Körperwelt einzuwirken, gar keine Mittel besitzt, um das Gewollte auszuführen. Allerdings legt Leibniz der Monade ein Begehren oder einen Begehrungstrieb bei, aber dieser Trieb ist nach seiner eigenen Erklärung nichts anderes als das „Streben von einer Vorstellung zur andern" (Kleinere philos. Schriften, S. 138), hat also mit dem Willen, der Gedachtes in Seiendes umzusetzen verlangt, nichts gemein.

Ueber die Auffassung des Universums seitens der Monade „gemäß dem jener einfachen Substanz eigenen Gesichtspunkt" vgl. Kleinere philos. Schriften, S. 163, und ebenda Erl. 129.

23. (B. §. 294, S. 50.) Die §§. 292—300 bieten die in B. §. 50 verheißene Auseinandersetzung über die Unabhängigkeit des menschlichen Willens gegenüber der Auffassung Descartes' in A. §. 68. Hier handelt es sich zunächst um die Unvereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit, einen Widerspruch, den Bayle für unlöslich hält, während Leibniz, dem zufolge schon die natürliche Religion, indem sie das Dasein eines allwissenden Gottes lehrt (B. §. 7), diese Schwierigkeit begründet, ihn für löslich erklärt, da sonst entweder die Allwissenheit Gottes oder die Freiheit des Menschen geläugnet werden müßte.

Pierre Sylvain Regis, geb. 1632 in der Landschaft Agen (am Lot), gest. zu Paris i. J. 1707, gehörte zu den hervorragendern Anhängern der cartesianischen Philosophie und gab eine umfassende Darstellung derselben in seinem Vollständigen Cursus der Philosophie (Cours entier de la philosophie ou Système général selon les principes de M. Descartes), der in 3 Bänden 1690 in Paris und in 4 Bänden 1691 in Amsterdam erschien.

24. (B. §. 298, S. 53.) Leibniz macht mit Recht geltend, daß „immer wir es sind, die unsern Willen hervorbringen", und daß dieser unter allen Umständen unsere eigene That ist, wenngleich die Ursachen unseres Wollens, d. h. die Gefühle, zum Theil von äußern Umständen abhängen. Dagegen kann ihm nicht zugegeben werden, daß durch jene von außen beeinflußten Beweggründe unsere Spontaneität (Selbstbestimmung) oder Freiheit nicht beeinträchtigt werde: denn da der Wille

nach seinem Systeme immer dem stärksten Motive folgt, die Ursachen dieser Motive aber in den weitaus meisten Fällen von uns unabhängig sind, so wird er in letzter Linie allerdings nicht selten durch etwas Außer-uns-Liegendes bestimmt, über das wir keine Gewalt haben. Wenn daher z. B. die Gnade in uns zu einem stärksten Motive wird, so hängt das nicht unmittelbar von uns selbst, sondern von den Umständen ab, in denen wir uns befinden, wie Leibniz selbst in B. §. 286 anerkannt hat: erst wenn jene Umstände der Erzeugung von Gefühlen förderlich sind, die der Gnade entgegenkommen, wird diese in uns wirksam werden. Eine derartige Abhängigkeit ist doch aber nichts weniger als Freiheit im gewöhnlichen Sinne.

Ueber Christoph Wittichius (1625—1687) ist schon in Erl. 146 zum ersten Bande einiges bemerkt worden. Wir fügen hier noch hinzu, daß er ein eifriger Cartesianer und ebenso eifriger Anti-Spinozist war; doch hatte er mit seinem Anti-Spinoza so wenig Glück, daß dies Werk ihn noch nach seinem Tode in den Geruch des heimlichen Spinozismus brachte.

25. (B. §. 299, S. 56.) Schon in der vorstehenden Erläuterung ist bemerkt worden, daß das Wollen unzweifelhaft eine eigene Handlung des Menschen ist, da sowohl der Wille, wie seine Ursache, das Gefühl, im Menschen selbst liegen, und der causale Zusammenhang zwischen beiden nicht durch einen äußern Umstand hergestellt wird, sondern das Wollen dem Gefühle mit derselben Regelmäßigkeit folgt, mit der z. B. ein schwerer Körper dem Gesetze der Gravitation nachgiebt, sobald ihm die Stütze entzogen wird, die ihn schwebend erhält. DesCartes nun erkannte eine derartige Causalität für das Wollen nicht an, sondern berief sich auf das „innere Gefühl" oder die Selbstwahrnehmung, die ihm das Nichtsein von Motiven oder Ursachen des Wollens bezeugen sollte. Bayle macht dagegen mit Recht geltend, daß wir überhaupt nie einen Zwang spüren würden, wenn auch ein unzerreißbarer Causalnexus von der sinnlichen Wahrnehmung als der ersten Stufe an bis zur bestimmtesten Willensäußerung bestände, nur behandelt er sodann nicht die Frage, ob der Wille unter jenen Umständen frei sei, sondern er wendet sich der Untersuchung zu, ob der Mensch sein Wollen selbst hervorbringe, oder ob ihm dasselbe durch eine unsichtbare äußere Ursache mitgetheilt werde. Dies letztere ist allerdings möglich, eine solche, sich auf keine Selbstwahrnehmung stützende Möglichkeit kann aber durchaus nicht in Betracht kommen: sie ist ein Phantasiestück gleich der vorherbestimmten Harmonie.

26. (B. §. 300, S. 57.) Wie wenig die hier behauptete Spontaneität der Seele dem gleicht, was man Freiheit nennt, springt n die Augen, sobald man bedenkt, daß Leibniz durch den Satz vom

stärksten Motive nicht nur Determinist, sondern durch vorherbestimmte Harmonie sogar Fatalist ist; vgl. Kleinere philos. Schriften Erl. 5 und 49, sowie Erl. 114 und 122 zum ersten und Erl. 22 zum zweiten Bande der Theodicee.

27. (B. §. 301, S. 57.) Dieser Paragraph ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis des Begriffs, den Leibniz dem Worte Spontaneität (Selbstbestimmung) beilegt: es erhellt daraus, daß Spontaneität bei ihm nicht die Freiheit, sondern nur das Vermögen oder die Fähigkeit, etwas zu thun, bezeichnet. Auch die Aristotelische Definition des Spontaneum, die höchst wahrscheinlich die Quelle der Leibniz'schen Auffassung ist, kann in keinem andern Sinne genommen werden, denn wenn auch der Anfang einer Handlung, in diesem Falle also eines Willensactes, unzweifelhaft im Handelnden liegt, so ist doch damit keineswegs ausgeschlossen, daß nicht dieser Anfang ein Glied in einer causalen Kette sei, die weiter rückwärts auch äußere Ursachen enthält: in diesem Falle ist aber die Handlung nicht frei, sondern unterliegt der „unzerreißbaren Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen". Unter Spontaneität der Willensacte ist also nichts anders zu verstehen, als das thatsächliche, von äußern Umständen unabhängige Vermögen des Menschen zu wollen, ohne Rücksicht darauf, ob das Wollen dem Causalgesetze unterliegt oder nicht. Diese Spontaneität entscheidet also über die Freiheit des Willens nichts.

Noch weniger entscheidet darüber der Umstand, daß wir mittelbar unser Wollen ein wenig in der Gewalt haben. Allerdings sind wir im Stande, uns andere Vorstellungen zu geben, dadurch andere Gefühle in uns zu erwecken und somit mittelbar unserm Willen eine andere Richtung zu geben, daneben aber könnte doch das Vermögen der freien Wahl oder die unbedingte Freiheit in uns bestehen, sobald nur unser Wille nicht, wie es wirklich der Fall ist, dem Causalgesetze unterworfen wäre. Vgl. übrigens B. §. 327 u. Erl. 40.

28. (B. §. 304, S. 59.) Die Paragraphen 302—329 behandeln die das Gleichgewicht haltende (oder nach beiden Seiten hin gleich große) Gleichgiltigkeit (indifférence d'équilibre), d. h. die Unabhängigkeit des Entschlusses von den bestimmenden Gründen, eine Hypothese der Scholastiker, die diese zur Aufrechterhaltung der wirklichen Freiheit aufgestellt hatten. Schon Epikur hatte, um dem Fatum der Stoiker aus dem Wege zu gehen, seinen Atomen das Vermögen beigelegt, in ihrer Bewegung nach Willkür, d. h. ohne bestimmenden Grund, von der geraden Linie abzuweichen, und leitete dann daraus die freien Handlungen der Seele ab. Da aber diese grundlose Abweichung der Atome gegen sein erstes Axiom verstieß, wonach Nichts

von Nichts entsteht, so zog sie ihm den Spott der Gegner zu und wird noch heute vielfach als Beispiel für eine lächerliche Inconsequenz angeführt.

29. (B. §. 305, S. 60.) Leibniz behauptet mit Recht, daß da, wo wirklich ein Entschluß stattfindet, auch immer eine Ursache vorhanden sei, die uns bestimmt, er geht aber zu weit, wenn er daraus folgern will, daß niemals der Fall einer völligen Gleichheit der Motive beim Menschen eintreten könne: vielmehr ist dieser Fall gar nicht so sehr selten und hat nur einfach das Ausbleiben des Entschlusses zur Folge.

30. (B. §. 306, S. 60.) Das Streben nach möglichster Gedrängtheit in der Darstellung hat den Autor hier zu einer Verkürzung des Bayle'schen Textes verführt, die den Philosophen von Rotterdam als mit sich selbst im Widerspruch zu zeigen geeignet ist, da er sich nach den von Leibniz gegebenen Citaten an dieser Stelle für die unbedingte Wahlfreiheit auszusprechen scheint, die er sonst läugnet. Der Sachverhalt ist nun in Wirklichkeit folgender.

Bayle behandelt im Artikel Buridan (rem. C) die Frage nach dem Ursprunge des Sprichworts vom Esel Buridans und beginnt dabei mit den Worten: „Ich habe ziemlich lange geglaubt, daß es nichts anderes wäre als ein Beispiel, das Buridan von der Abhängigkeit gab, in der die Thiere in Bezug auf die sinnlichen Gegenstände leben." Alsdann folgen die Sätze, welche Leibniz in B. §. 304 citirt hat, (s. S. 59), und nun fährt Bayle fort: „Den Thieren aber legen sie" (d. h. eben diejenigen, die an der Willensfreiheit im eigentlichen Sinne festhalten) „ein solches Vermögen nicht bei und nehmen also an, daß dieselben angesichts zweier Dinge, von denen das eine sie nach der einen, das andere sie mit gleicher Stärke nach der andern Seite zöge, zu keinem Entschlusse würden kommen können: so daß also z. B. ein hungriger Esel zwischen zwei Haferbündeln, die beide gleich stark auf seine Sinne einwirkten, verhungern würde, denn da er keinen Grund hätte, das eine dem andern vorzuziehen, so würde er unbeweglich zwischen beiden stehen bleiben wie ein Stück Eisen zwischen zwei gleich starken Magneten. Dasselbe würde eintreten, wenn Hunger und Durst ihn in gleichem Maße quälten und er ein Bündel Hafer und einen Eimer Wasser vor sich hätte, die beide mit gleicher Stärke auf seine Organe einwirkten: er wüßte dann nicht, womit er beginnen sollte, denn fräße er z. B., bevor er tränke, so müßte entweder der Hunger größer sein als der Durst oder das Wasser schwächer auf seine Sinne einwirken als der Hafer, was beides wider die Voraussetzung ist. Dieses Beispiels nun bediente sich Buridan, um zu zeigen, daß, wenn nicht ein äußerer Grund die Thiere bestimmt. ihre Seele nicht die

Kraft besitzt, zwischen zwei gleichen Dingen eine Wahl zu treffen. Die Voraussetzung eines solchen Esels aber gab Anlaß zu Scherzen und Späßen und sogar, nach der Sitte jener Zeit, zu weiterer Ausbildung der Spitzfindigkeiten der Dialektik: man braucht sich daher nicht zu wundern, daß der Esel Buridans in den Schulen berühmt geworden ist." Nachdem dann Bayle erwähnt hat, mit welchem Eifer die Scholastiker überall das Bestehn des Causalgesetzes nachzuweisen bemüht gewesen sind, und nach Aufstellung der in der nachstehenden Erläuterung mitgetheilten zweiten Hypothese über den Ursprung des in Rede stehenden Sophismas bemerkt er (volle 68 Zeilen später!): „Spinoza spricht nicht vom Esel, sondern von der Eselin Buridans und meint ohne Umstände, daß ein Mensch, der sich in der Lage dieser Eselin befände, wirklich verhungern und verdursten würde." An diese Notiz knüpft er drei Zeilen später wieder an und sagt nun: „Im Vorbeigehen bemerkt, ist jene Ansicht Spinozas schlecht begründet, denn es giebt zum mindesten zwei Wege, auf denen der Mensch den Fallstricken der Unentschiedenheit entrinnen kann." Nun folgen die übrigen, von Leibniz in §§. 306. 307 angeführten Sätze bis zu der Stelle, zu welcher der Zusatz der Desbosses'schen Uebertragung gehört, und dann heißt es weiter: „Der andere Weg ist der des Loosens oder des Zufalls. Man giebt z. B. einem Manne über den Vorrang zwischen zwei Damen zu entscheiden, er findet aber nichts an ihnen, was ihn zu einem Entschlusse bringt; wäre es indessen absolut nothwendig, daß er der einen den Vortritt zuspräche, so würde er darum nicht in der Verlegenheit stecken bleiben: er ließe sie einfach mit dem Strohhalm loosen. Dasselbe würde er thun, wenn es sich um zwei Courtisanen handelte, mit denen er sich ergötzen möchte, ohne die geringste Bevorzugung der einen vor der andern spüren lassen zu wollen: der Strohhalm würde entscheiden, mit welcher er den Anfang zu machen hätte. Das Gleichgewicht würde ihn durchaus nicht in Unthätigkeit erhalten, wie Spinoza behauptet: man würde schon immer ein Mittel dagegen finden."

Bayle spricht hier also nur als Berichterstatter und Kritiker, nicht aber, wie es nach der Leibniz'schen Darstellung scheinen könnte, als Vertheidiger der unbedingten Gleichgiltigkeit, d. h. der Unabhängigkeit des Willens von den bestimmenden Antrieben.

31. (B. §. 307, S. 61.) Aus welchen Gründen Leibniz die Möglichkeit des Gleichgewichts zwischen zwei entgegengesetzten Antrieben bekämpft, ist bereits in Erl. 118 zum ersten Bande erörtert worden. Ebenda haben wir auch die Widerlegung des Buridan'schen Sophismas zurückgewiesen. Augenscheinlich hielt Leibniz zur Hervorbringung des

Gleichgewichts der Antriebe eine reale Halbirung des Universums deshalb für erforderlich, weil ihm zufolge die Entelechien „Mittelpunkte sind, die eine unendliche Peripherie abspiegeln" (Kleinere philos. Schriften, S. 113), weil sonach die Seele „in Folge des Zusammenhangs oder der Verbindung aller Theile der Welt das, was in ihrem Körper, und in gewisser Weise auch das, was in allen andern Körpern vorgeht, und sogar das, was vorgehen wird, abspiegeln muß" (ebenda, S. 85), und weil daher die verworrenen Vorstellungen „immer das Unendliche und nicht nur das, was in unserm Körper vorgeht, sondern vermittelst seiner auch das, was anderswo geschieht, umschließen" (ebenda, S. 115). —

Im Anschluß an das bereits in der vorstehenden Erläuterung darüber Mitgetheilte fügen wir hier noch einiges über den muthmaßlichen Ursprung des Sophismas Buridans hinzu, das Heine auch in der deutschen Literatur unsterblich gemacht hat durch seine Verse:

In welche soll ich mich verlieben,
Da beide liebenswürdig sind?
Ein schönes Weib ist noch die Mutter,
Die Tochter ist ein schönes Kind.

. . . .

Es gleicht mein Herz dem grauen Freunde,
Der zwischen zwei Gebündel Heu
Nachsinnlich grübelt, welch von beiden
Das allerbeste Futter sei.

Zunächst muß bemerkt werden, daß sich in Buridans Schriften von seinem Esel keine Spur findet. Man ist daher bezüglich des Ursprungs dieses Bildes auf bloße Muthmaßungen angewiesen, von denen die eine so viel Wahrscheinlichkeit für sich hat wie die andere. Bayle selbst giebt neben der schon oben mitgetheilten sogleich noch eine zweite.

„Vor kurzem," sagt er an gedachter Stelle (Dict., art. Buridan, rem. C), „bin ich auf einen andern Gedanken gekommen: nämlich daß der Esel Buridans ein Sophisma gewesen sei, das dieser Philosoph als eine Art Dilemma aufstellte, um daraus, welche Antwort auch darauf ertheilt wurde, verfängliche Schlüsse ziehen zu können. Er nahm an, entweder ein hungriger Esel befinde sich zwischen zwei Metzen Hafer von durchaus gleicher Anziehungskraft oder ein gleichmäßig vom Hunger wie vom Durst geplagter Esel zwischen einer Metze Hafer und einem Eimer Wasser, die beide gleich stark auf seine Organe einwirken. Nachdem er diese Voraussetzung gemacht hatte, fragte er: Was wird nun der Esel thun? Erwiderte man ihm, der Esel würde unthätig bleiben, so folgerte er: Also wird er zwischen zwei Metzen

Hafer Hungers sterben oder auch verhungern und verdursten, obwohl er zu fressen und zu trinken vor sich hat. Das erschien widersinnig, und so konnte er die Lacher auf seine Seite bringen wider den, der diese Antwort ertheilt hatte. Erwiderte man ihm aber, der Esel werde kein solcher Esel sein und sich unter diesen Umständen Hungers sterben oder gleichzeitig vor Hunger und Durst umkommen lassen, so folgerte er: Also wird er sich eher der einen Seite als der andern zuwenden, obschon kein Grund ihn stärker zu jener als zu dieser hintreibt — dann ist er also mit freiem Willen begabt; oder aber es muß hier der Fall eintreten, daß von zwei im Gleichgewicht schwebenden Gewichten das eine das andere verrückt. Diese beiden Folgerungen sind widersinnig, man konnte also nur noch erwidern, daß der Esel von dem einen Gegenstande stärker angezogen würde als vom andern: damit warf man aber die Voraussetzung über den Haufen, und so gewann Buridan seinen Proceß, auf welche Weise man ihm auch antworten mochte. Dies Sophisma erinnert an das Krokodil der Stoiker, an die Elektra des Eubulides und dergleichen verfängliche Fragen der alten Dialektiker, die man nach dem Gegenstande benannte, der dabei als Beispiel benutzt wurde."

So weit Bayle. Andere führen den Esel auf den Witz der Gegner Buridans zurück, die damit seinen Determinismus hätten verspotten wollen. Eine weitere Conjectur stützt sich auf die Aehnlichkeit des lateinischen Adverbiums an, des Synonyms von utrum, mit dem französischen âne, als ob Buridan sich insbesondere durch spitzfindige und verfängliche Fragen ausgezeichnet hätte. Alles dies sind aber, wie schon bemerkt, reine Muthmaßungen, über die sich nichts Bestimmtes ausmachen läßt.

32. (B. §. 311, S. 64.) Descartes rechnete, wie schon in Erl. 188 zum ersten Bande bemerkt worden, den Willen zu den wissenden Zuständen der Seele, und im Anschluß daran stellt Bayle in B. §. 309 das Wollen und das Denken bezüglich des Verhältnisses des erstern zum Guten und des letztern zum Wahren auf eine und dieselbe Stufe. Leibniz macht dagegen sehr richtig geltend, daß die klare Erkenntnis einer Wahrheit schon die Bejahung derselben seitens des Verstandes in sich schließt, da hier das Gesetz des Widerspruchs zur Geltung kommt, während die klare Erkenntnis des Guten den Willen keineswegs mit derselben Nothwendigkeit zur Erwählung desselben bestimmt — nur ist seine Begründung für diesen zweiten Theil der These mangelhaft, da er wie Bayle den Willen reinweg durch den Verstand bestimmt werden läßt, während er in Wahrheit durch die Gefühle bestimmt wird, die der klarsten Einsicht von der Verwerflichkeit einer

Handlung (d. h. einem richtigen Urtheile des Verstandes) zum Trotz einen diese Handlung erwählenden Beschluß hervorzurufen vermögen.

Der in §. 309 citirte Jean Cameron (1579—1625) war einer der bedeutendsten Theologen der reformirten Kirche und bekämpfte als solcher den weitbekannten Arminianer Simon Episcopius (1583—1643). — Franz Suarez (1548—1617), „der letzte Scholastiker", ist der Neuzeit hauptsächlich als Erfinder des „bedingten Gehorsams" gegen die weltliche Obrigkeit bekannt. Durch seinen berühmten Commentar zur Summa des Thomas von Aquino, den letzten großen Triumph der thomistischen Scholastik, erwarb er sich den Ehrennamen eines Papstes der Metaphysiker (papa metaphysicorum), und selbst von den nachscholastischen Philosophen, darunter auch von Leibniz, wird er fast immer mit Anerkennung genannt.

33. (B. §. 315, S. 67.) Die §§. 312—315 enthalten eigentlich nur moralische Betrachtungen: beide Autoren bemühen sich nur, die Nachtheile der unbedingten Wahlfreiheit auszumalen, ohne der Frage nach dem Sein oder Nichtsein dieser Freiheit näher zu treten. Ueberdies sind hier jene Nachtheile offenbar in viel zu grellen Farben dargestellt, denn daraus, daß ich das Vermögen habe, dem Urtheile des Verstandes zum Trotz das Gute zu verwerfen, folgt doch noch keineswegs, daß ich es auch wirklich verwerfen werde, da die Wahlfreiheit doch meine Empfänglichkeit für das Gute oder meine Zugänglichkeit für die Gründe nicht aufhebt, wie Bayle hier ohne weiteres annimmt. Ebenso wenig ist einzusehen, weshalb man im Besitze der Wahlfreiheit sollte sagen können: ich will das Gute hassen, denn der Wille hat gar keine Gewalt über die Gefühle, gleichviel ob er frei oder causal bedingt ist. — Leibniz legt in seinen Ausführungen (§. 314. 315) den Nachdruck auf die Unmöglichkeit des wirklichen Seins der unbedingten Gleichgiltigkeit oder des Gleichgewichts zwischen entgegengesetzten Antrieben, giebt aber ebenfalls nur ethische Begründungen, die zu gar nichts führen, da sich aus einem Es ist besser, wenn es sich so und so verhält doch nie ein Also verhält es sich so folgern läßt.

34. (B. §. 316, S. 68.) Die in diesem Paragraphen citirte Ausführung Bayles scheint mit dem Vorhergehenden gar keinen Zusammenhang zu haben, da Leibniz, ganz von dem Gegenstande eingenommen, den Zweck anzugeben versäumt hat, den der Philosoph von Rotterdam bei dieser Darlegung verfolgt. Bayle will hier nicht zeigen, daß „das Handeln gegen das Urtheil des Verstandes eine große Unvollkommenheit sein würde" — das ist noch von niemand bestritten worden — sondern er bekämpft an dieser Stelle King, der in seinem Buche Vom Ursprung des Uebels die Behauptung aufgestellt

hatte, Gott habe dem Menschen die Wahlfreiheit gewährt, um ihn glücklich zu machen, denn diese Freiheit sei die unerläßliche Grundlage des Glücks, weil jeder dasselbe seiner eigenen Wahl verdanken wolle. Bayle führt nun dem gegenüber aus, wie wenig vernünftig Adam gehandelt haben würde, wenn er, falls ihm Gott die Wahl gelassen, die Freiheit der Nothwendigkeit des Guthandelns vorgezogen hätte, da die letztere seinen Fall, d. h. sein Unglück, verhindert haben würde. Auch hier wird also die Frage, ob der Mensch die Wahlfreiheit wirklich besitzt oder nicht, gar nicht berührt und läuft alles auf ethische Begründungen hinaus, die zu keinem Resultate führen.

35. (B. §. 318, S. 70.) Diese Ausführungen sind höchst mangelhaft, denn sie beziehen sich nur auf den Fall, wo eine einzige bestimmte sittliche Forderung an den Menschen herantritt, in welchem Falle allerdings das Zaudern und Ueberlegen ein schwaches sittliches Gefühl verrathen würde. Was geschieht aber, wenn zwei oder mehrere Pflichten mit einander collidiren, ein Fall, der im Leben nicht gerade selten ist? oder wenn es sich um eine That handelt, bezüglich der das Sittengesetz, das ja doch nicht das ganze menschliche Thun umfaßt, keine Vorschrift enthält? In allen derartigen Fällen würde der sofortige, unüberlegte Entschluß ein Zeichen von moralischer Urtheilsschwäche sein, denn hier ist die längere, eingehende Ueberlegung nicht bloß angebracht, sondern geradezu eine Pflicht. — Vor allem aber darf nicht übersehen werden, daß alle diese Betrachtungen zu keinem Ergebnis führen, da ja die Wahlfreiheit niemand hindern würde, sich ebenso leicht und schnell für das Gute zu entscheiden, wie er es ohne dieselbe thut.

36. (B. 319, S. 71.) Auch hier spricht Leibniz nur von dem, was besser ist, um daraus das Nichtsein der Wahlfreiheit zu folgern, vgl. Erl. 33. — Die Einwirkung der Leidenschaften auf das sittliche Urtheil ist bereits in Erl. 21 erörtert worden.

37. (B. §. 321, S. 73.) Wegen der bezüglichen Ansichten der Scholastiker und Epikurs vgl. Erl. 28. — Die italienische Uebersetzung des Lucrez von Alessandro Marchetti (1633—1714) erschien 1717 in London. Die angeführte Stelle aus derselben lautet bei Lucrez (II, 249—262):

Sed nihil omnino recta regione viai
Declinare, quis est, qui possit cernere, sese?
Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur:

Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas,
Per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas?
Declinamus item motus, nec tempore certo,
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens,
Nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
Principium dat: et hinc motus per membra rigantur [geruntur].

Zu deutsch (nach Binder):

Aber ob die Atome nicht doch abweichen in etwas
Von der geradesten Bahn, wess' Auge bemerkete dieses?
Wenn dann immer genau die Bewegungen hängen zusammen,
Daß nach geregeltem Lauf stets Neues entsteht aus dem Alten;
Wenn nicht läge der Grund, der auf Abweichungen hinzielt,
Schon in den Keimen des Stoffs, zu zerreißen die Bande des Schicksals,
Daß nicht immer und ewig sich Folg' ankettet an Folge:
Woher käm' in der Welt bei lebenden Wesen der freie
Wille, woher käm' er, der dem Schicksal wurde geraubet,
Durch den jegliches geht, wohin es die eigene Lust führt?
Weichen doch wir auch ab von der Richtung, ohne die Zeit je,
Ohne den Ort zu bestimmen, wie jeden der eigene Sinn treibt.
Denn kein Zweifel besteht, daß jedem der Wille den Anstoß
Zu der Bewegung giebt, die von da aus strömt in die Glieder.

Die Bemerkung gegen Epikur berührt übrigens beinahe komisch, wenn man bedenkt, daß die vorherbestimmte Harmonie ebenso unvereinbar mit der Freiheit ist wie die Atom-Theorie. Dieser seltsame Widerspruch in seiner Philosophie scheint dem Autor niemals zum Bewußtsein gekommen zu sein. Vgl. Erl. 39 und *Kleinere philos. Schriften* Erl. 5.

38. (B. §. 322, S. 74.) Leibniz erkennt hier ausdrücklich an, daß nichts in der Seele *ohne Ursache* geschieht, daß also die Verrichtungen der Seele in Gemäßheit des Causalgesetzes vor sich gehen. Nun soll ihm zufolge diese Causalität (oder der *bestimmende Grund*) allerdings nur eine *moralische* Nothwendigkeit begründen, die das Gegentheil nicht unmöglich macht, wir haben aber schon wiederholt bemerkt, daß jedes natürliche Gesetz innerhalb des Bereiches seiner Giltigkeit für alles Geschehen das begründet, was der Autor *logische Nothwendigkeit* nennt, und daß also, wenn der Wille dem Causalgesetze unterliegt, die einzelnen Willensacte mit derselben Unausbleiblichkeit eintreten, wie sie bei allen übrigen natürlichen Vorgängen statt hat, die auf der Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen beruhen.

39. (B. §. 323, S. 75.) Dem System der vorherbestimmten Harmonie zufolge hat Gott alle Vorstellungen und Verrichtungen der Seele von vorn herein so geordnet und ein für alle Mal bestimmt, daß die Seele trotz der ihr beigelegten Spontaneität niemals von der auf diese Weise festgestellten Reihenfolge ihrer Vorstellungen abweichen kann. Unter diesen Umständen kann selbstverständlich von einer Freiheit des Willens nicht die Rede sein (vgl. Erl. 5 zu den Kleinern philos. Schriften). Leibniz sucht nun dieselbe auf einem Umwege mit seinem System zu vereinen: die Seele, sagt er, war „von Ewigkeit her im Zustande der reinen Möglichkeit bestimmt, frei zu handeln", d. h. mit andern Worten: Gott erkannte, bevor er die Seele aus dem Zustande der Möglichkeit ins wirkliche Sein überführte, nach welcher Richtung hin sich dieselbe freiwillig entscheiden würde, und hat danach die Reihenfolge ihrer Verrichtungen bestimmt. Entschied sich nun aber die Seele in jenem Zustande ihrer Möglichkeit bestimmenden Gründen gemäß, so war sie auch dort nicht frei, denn alsdann war ihr (idealer) Entschluß nur die unausbleibliche Folge einer (idealen) Ursache, die bestimmend auf ihr (ideales) Wollen einwirkte; bestimmte aber Gott selbst in seinem Denken ihren Entschluß — und ein anderes kann nicht wohl angenommen werden, da eine blos vorgestellte Seele nicht thätig aufzutreten vermag — so stoßen wir auf einen Widerspruch, denn ein Entschluß kann nicht zugleich frei und doch von Gott bestimmt sein. Auch durch dies Hinausverlegen der Freiheit in eine dem wirklichen Sein voraufgehende, blos vorgestellte Welt wird also der Widerspruch zwischen der vorherbestimmten Harmonie und der Freiheit nicht beseitigt.

40. (B. §. 327, S. 78.) Die in den §§. 324—327 entwickelten Ansichten über das Wesen des Willens und die mittelbare Gewalt, welche die Vernunft über denselben hat, stimmen völlig mit dem überein, was die Selbstbeobachtung uns über diese Gegenstände kennen lehrt — aber sie lassen sich durchaus nicht mit der vorherbestimmten Harmonie vereinbaren! Diesem System zufolge sind sämmtliche Vorstellungen der Seele in ihrer Reihenfolge unverrückbar vorherbestimmt, und kann mithin weder die Vernunft noch die Leidenschaft eine Aenderung oder Störung dieser Ordnung und also eine Ablenkung des Willens bewirken, während hier sehr richtig der Vernunft das Vermögen zugestanden wird, den Willen auf einem Umwege einem bestimmten Ziele zuzulenken und mittelbar zu beherrschen. Dieser Widerspruch macht sich überall bemerklich, wo Leibniz auf die Freiheit zu reden kommt, ohne daß er je eine Lösung desselben versucht hätte.

41. (B. §. 328, S. 78.) Bayle meint, wenn wir Herr über unsern Willen wären, d. h. wenn das Wollen selbst wiederum Gegen-

stand des Willens wäre, so würde es leicht sein, alle schmerzlichen Gefühle zu beseitigen. Leibniz bestreitet das, und mit Recht — seine Begründung aber ist verfehlt, denn wir vermögen durch einfaches Wollen die Schmerzgefühle nur deshalb nicht zu beseitigen, beziehungsweise uns nur deshalb keine Lustgefühle zu verleihen, weil der Wille überhaupt keine Gewalt über die Gefühle hat. Hätte er eine solche, so wäre die Gewalt über die Außendinge als Ursachen der Lust und des Schmerzes vollständig überflüssig, denn dann vermöchten wir diese Gefühle in uns zu erwecken (respective zu beseitigen), ohne daß wir die Außendinge überhaupt ins Spiel zu ziehen brauchten. Da aber der Wille diese Gewalt nicht besitzt, so würde uns auch die Gewalt über den Willen selbst nicht nützen, denn wir würden nach wie vor in Bezug auf unsere Gefühle von den Außendingen abhängig sein.

42. (B. §. 332, S. 81.) Wie Leibniz selbst in §. 336 anerkennt und Bayle im Artikel Chrysippe (rem. H) seines Wörterbuchs umständlich entwickelt hat, löst der Ausweg Chrysipps die Schwierigkeit bezüglich der Nothwendigkeit, der die menschlichen Handlungen unterliegen, durchaus nicht, denn da die Schnelligkeit des Cylinders von seiner Form abhängt, er sich diese Form aber weder selbst gegeben hat noch geben kann, so darf ihm auch seine größere oder geringere Beweglichkeit nicht als Verdienst oder Schuld angerechnet werden, da sie die nothwendige und unvermeidliche Folge seiner Beschaffenheit ist. Liegt es also, wie Chrysipp zugiebt, in der ursprünglichen Beschaffenheit einzelner Seelen, daß sie dem Uebel, zu welchem die Außendinge sie reizen, leichter nachgeben müssen als andere Seelen von besserer ursprünglicher Beschaffenheit, so ist dies leichtere Nachgeben nichts anderes als die unvermeidliche Folge einer von jenen Seelen unabhängigen Ursache und darf ihnen somit nicht zugerechnet werden. Allerdings liegt dann diese Ursache in den Seelen, ist diesen aber nicht blos ohne ihr Zuthun verliehen worden, sondern begründet auch eine Unausbleiblichkeit und Nothwendigkeit der aus ihr entspringenden Handlungen, die die Freiheit und damit die Verantwortlichkeit des Menschen ausschließt.

43. (B. §. 336, S. 84.) Bisher hat Leibniz zur Rechtfertigung des Daseins der Uebel in der besten aller möglichen Welten nur solche Gründe oder Hypothesen vorgebracht, welche schon von den Kirchenvätern und den Scholastikern zu diesem Zwecke aufgestellt und benutzt worden waren. Hier nun, in den §§. 335. 336 tritt er mit einer neuen Hypothese auf, die ebenso originell wie kühn ist, wenngleich auch ihr Grundinhalt den Scholastikern beziehungsweise dem Aristoteles entlehnt ist.

Der Stagirit unterscheidet bekanntlich vier Arten von Ursachen: den Stoff, die Form, die bewirkende und die Zweckursache. Stoff und Form sind die Principien des Seins der Dinge; der Stoff (ὕλη) ist aber nur der Möglichkeit nach ein Ding, und dies letztere erlangt seine Wirklichkeit erst durch das Hinzutreten der Form (εἶδος), die Formen sind also die vom Stoff gesonderten Ur- oder Musterbilder der Geschlechter, Gattungen und Arten aller organischen und unorganischen Dinge und als solche nicht blos ewig, sondern auch das für sich allein Wirkliche; sie haben jedoch nicht, wie Platon von seinen Ideen behauptete, eine von den Einzeldingen getrennte, besondere Existenz, sondern sind nur in diesen Dingen wirklich.

Dies von Aristoteles gelieferte Material wurde von den Scholastikern mannigfach verarbeitet. Leibniz scheint sich hier insbesondere an Thomas von Aquino angeschlossen zu haben. Thomas stimmt dem Stagiriten bei, daß die mehreren Einzelwesen gemeinsame Wesenheit oder Form nur in diesen Dingen selbst wirklich sei (universalia in re), verlegt dann aber die Principien dieser mit dem Stoff verbundenen Formen als reine Formen in den Verstand Gottes, in welchem sie als Ideen, Vorstellungen oder Gedanken schon vor Erschaffung der Welt existirten (universalia ante rem). Diese universalia ante rem sind somit die Muster oder Modelle, nach welchen die wirklichen Dinge geschaffen wurden, und der ewige Verstand der eigentliche Wohnsitz der reinen Formen.

Leibniz scheint nun hier diese Ansicht adoptirt zu haben, geht aber darin über Thomas hinaus, daß er den reinen, d. h. vom Stoff gesonderten Formen das nämliche Privilegium beilegt, das er in B. §. 184 ff. den ewigen Wahrheiten ertheilt hat: daß sie nämlich über der Allmacht Gottes stehen und diese bei ihrer Bethätigung in der Schöpfung an sie gebunden gewesen sei. Nach dieser Hypothese mußte also Gott, wenn er Menschen in der Welt haben wollte, Adam und Eva genau so schaffen, wie er sie geschaffen hat, d. h. wie die wesentliche Form es vorschrieb, und war somit der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden nicht im Stande, z. B. das Vermögen der Ortsveränderung beim Menschen etwa durch den Zusatz von zwei Flügeln zum menschlichen Körper zu erhöhen. Dadurch wird nun allerdings das Dasein der Uebel in der besten aller möglichen Welten zur Noth begreiflich, aber diese Doctrin widerstreitet nicht nur den ausdrücklichen Lehren der positiven Religion über die Eigenschaft der Allmacht, sondern sie steht auch mit der von Leibniz selbst in A. §. 2. 3 aufgestellten These in Widerspruch, wonach Gott nicht an die physischen Gesetze gebunden ist, sondern dieselben nach Belieben durchbrechen kann und durchbricht, also durch seine Allmacht eine Veränderung oder Außerkraftsetzung

dieser Gesetze zu bewirken vermag, die doch auch zu den wesentlichen Formen für die wirkliche Welt gehören.

Schließlich aber giebt diese Lehre auch noch den Stratonikern und Atheisten gewonnen Spiel. Denn wenn alle Regeln und Gesetze für den Aufbau der wirklichen Welt gleich den ewigen Wahrheiten von der Anerkennung durch den göttlichen Willen unabhängig waren, so hätte auch eine mit Nothwendigkeit, ohne Bewußtsein und Ueberlegung wirkende Kraft diesen Aufbau vollbringen können. Leibniz meint freilich, daß dazu immer noch eine Erkenntnis jener Gesetze nothwendig gewesen sei, aber das ist gerade, als ob er behaupten wollte, um ein Kind zu zeugen, müsse man Physiologie studirt haben.

44. (B. §. 337, S. 85.) Leibniz schließt mit diesem Paragraphen die Untersuchung über die Willensfreiheit ab und sucht hier seine These, daß der Wille immer dem stärksten Antriebe folgt, zu guter Letzt noch durch die Behauptung zu erhärten, daß Gott, der die Vorzüge der Freiheit im höchsten Maße besitzt, eben deshalb immer nach Regeln handle. Diese Vorstellung von dem unendlichen Geiste ist aber ziemlich kleinlich, denn die Regel ist doch immer nur eine Krücke, deren man sich bedient, um maschinenmäßig oder schülerhaft nachzuschaffen, während gerade das, was man geniale Conception nennt und was den überlegenen Geist auszeichnet, auf allen Gebieten der menschlichen Thätigkeit außerhalb des Kreises der Regeln erfolgt. Von dem unendlichen Geiste Gottes darf man daher wohl mit Fug und Recht annehmen, daß bei seinem Schaffen nicht die Regel, sondern gerade im Gegentheil ein fertiges Concretes das erste ist, denn bei ihm bedarf es doch keiner geistigen Laufbank, um zum Vollendeten und Richtigen zu gelangen.

45. (B. §. 343, S. 90.) Hier fehlt wieder die Angabe des Grundes, weshalb der Plan Gottes eines für den Schmerz empfänglichen vernünftigen Thieres nicht entrathen konnte, denn die Behauptung, die Gesetze der Weisheit verlangten es so, bleibt so lange unzureichend, bis der Autor uns diese Gesetze anzugeben vermag. Der Mangel des Beweises ist hier um so fühlbarer, da Leibniz zugegeben hat, daß allerdings eine andere Bauart des menschlichen Körpers möglich war.

Cyrano de Bergerac (1620—1655) schrieb eine Komische Geschichte der Staaten und Reiche der Sonne (Histoire comique des États et Empires du Soleil), die noch heute lesbar und u. a. auch von Voltaire im Micromegas benutzt worden ist.

45a. (B. §. 345, S. 92.) Während nach B. §. 335 (vgl. Erl. 43) die physischen Gesetze, also auch die Gesetze der Bewegung, als zu den wesentlichen Formen gehörig so, wie sie sind, von Gott verwirklicht

werden mußten, werden sie in diesem Paragraphen wieder als das Resultat einer (natürlich freien) Wahl dargestellt. Leibniz gebraucht diesen Kunstgriff des Fallenlassens früherer Aufstellungen, sobald dieselben unbequem werden, so häufig, daß man dies Verfahren gewissermaßen zu den (allerdings höchst unberechtigten) Eigenthümlichkeiten seiner Philosophie rechnen kann.

Ueber seine Eintheilung der Kraft vgl. Erl. 5a zu den Kleinern philos. Schriften.

46. (B. §. 347, S. 93.) Bezüglich dieser Erörterung über das Maß der Kraft vgl. Kleinere philos. Schriften Erl. 143.

47. (B. §. 348, S. 94.) Vgl. hierzu den Auszug aus einem Briefe an Bayle über ein für die Erklärung der Naturgesetze ersprießliches allgemeines Princip, den wir in den Kleinern philos. Schriften unter Nr. I mitgetheilt haben. Ebenda, in Erl. 3, ist bereits darauf hingewiesen worden, daß das Gesetz der Stetigkeit bei der Anwendung auf einzelne Gesetze der Bewegung nicht zum Richtigen führt und mithin nicht die Gemeingiltigkeit besitzt, die der Erfinder ihm beilegt.

48. (B. §. 349, S. 95.) Da es, wie in Erl. 37 zum ersten Bande ausgeführt worden, nur eine einzige, die auf dem Princip des Widerspruchs beruhende Nothwendigkeit giebt, die Wahl schlechterer Gesetze der Bewegung als der wirklich bestehenden aber einen thatsächlichen Widerspruch mit der göttlichen Weisheit enthalten würde, so sind diese Gesetze allerdings in Folge einer logischen Nothwendigkeit (im Sinne des Autors) gewählt worden. Ueberhaupt kann von einer Wahlfreiheit bei Gott gar nicht die Rede sein, da seine Güte und Weisheit ihn immer zur Verwirklichung des Besten bestimmen und die Erwählung des vom Besten Verschiedenen unmöglich machen.

49. (B. §. 351, S. 97.) Für die damalige Zeit mochte das Beispiel mit den drei Dimensionen des Raumes etwas Bestechendes haben, die heutigen Geometer aber lassen die Nothwendigkeit einer nur dreifachen Ausdehnung des Raumes nicht mehr gelten, sondern geben zu, daß das, was man Zeit nennt, wohl eine vierte Dimension des Raumes sein könne. — Ueber den Barnakel hier eine kurze Notiz von Robert Walsh: „Die Bai von Bannow (Irland) hat Ueberfluß an Seevögeln aller Art, von denen einer zu recht sonderbaren Fabeln Anlaß gegeben hat. Der betreffende Vogel ähnelt einer wilden Gans und ist hier wie in der Bai von Wexford sehr häufig. Seine Nahrung bildet die knollenförmige Wurzel eines Seegrases, die viel Zuckerstoff enthält und dem Fleische des Vogels einen höchst angenehmen Geschmack mittheilt, so daß er einen sehr geschätzten Leckerbissen abgiebt. Was diesen Vogel lange Zeit zu einem Gegenstand der Wißbegier machte,

war der Glaube, er entstehe nicht aus den Eiern von Seinesgleichen, sondern sei das widernatürliche Erzeugnis eines Schalthieres, das man Barnakel nennt, und das an dieser Küste häufig gefunden wird, wo es sich an Stücke Holz oder andere Dinge anhängt, die im Wasser liegen. Mit dem einen Ende ist es durch eine fleischige Membran an seine Schale angeheftet, während von dem andern Ende ein faseriger Bart ausgeht, der um die Schale herumläuft und eine entfernte Aehnlichkeit mit Vogelfedern hat: daher jene Fabel, der man übrigens in England noch bis zur Zeit des Botanikers Gerard unbedingten Glauben beimaß. Dieser liefert in seinem Werke eine ausführliche Beschreibung des Wundervogels und beginnt dabei mit den Worten: Was meine Augen gesehen und meine Hände gefühlt haben, will ich hier beschreiben! ..... Die vermeintliche Abstammung von einem Schalthiere machte das Thier sogar lange zu einem Gegenstande kirchlicher Streitigkeiten, die in England mit großer Hitze geführt wurden. Man behauptete nämlich, der irländische Vogel habe als von einem Fische abstammend kein eigentliches Fleisch und dürfe daher an Fasttagen ohne Bedenken genossen werden, was sich viele Geistliche von Herzen gern gefallen ließen. Der Glaube an besagte Entstehung des Vogels war übrigens so allgemein, daß jenes Schalthier noch heute bei den Conchyliologen Lepas anserigena heißt."

Die chemischen Schriften des in §. 350 erwähnten Johann Joachim Becher erschienen 1719 in Nürnberg in einem Bande. Becher war 1635 in Speier geboren und starb in London 1682.

50. (B. §. 353, S. 100.) Ueber Gassendi und Foucher vgl. Kleinere philos. Schriften Erl. 9 und 30. — Justus Lipsius (1547—1606) belebte das Interesse für die stoische Philosophie, die während des Mittelalters nahezu völlig in Vergessenheit gerathen war, durch seine Ausgabe der Werke Senecas, sowie durch zwei eigene Schriften: den Führer zur stoischen Philosophie (Manuductio ad philosophiam stoicam) und die Physiologie der Stoiker (Physiologiae stoicorum libri tres). Im Anschluß an diese Werke schrieb dann Caspar Scioppius (zu deutsch Schoppe, 1576—1649) seine Grundzüge der stoischen Moral-Philosophie (Elementa stoicae philosophiae moralis), die 1608 in Mainz erschienen. — André Dacier gab 1699 in Paris die beiden ersten Bände einer Uebersetzung der Platonischen Dialoge heraus und suchte in den Noten, wie dies schon Lipsius und Schoppe für die Stoiker gethan hatten, die Uebereinstimmung der Platonischen Lehren mit dem Christenthum darzuthun. — Der berühmte Philologe Isaac Casaubonus (1559—1614) hat für die Philosophiegeschichte keine Bedeutung.

51. (B. §. 357, S. 104.) Dieser Versuch einer Widerlegung der

Behauptung Bayles, daß die Gesetze über die Verbindung zwischen Seele und Körper besser hätten eingerichtet werden können, ist mehr geeignet, die Stärke des Einwurfs ins hellste Licht zu setzen, als ihm den Garaus zu machen. Zunächst geht der Autor in den §§. 355. 356 gar nicht auf die Bayle'sche These ein, sondern sucht nur darzuthun, daß die für die Verbindung zwischen Seele und Körper wirklich bestehenden Gesetze ganz passabel seien; in §. 357 aber versteckt er sich einfach hinter den Satz: Was Gott thut, das ist wohlgethan, und giebt damit unzweideutig zu erkennen, daß er mit seinem Latein zu Ende sei. Es ist dies der gewöhnliche Ausgang aller Discussionen, in denen Bayle nach den Gründen für das Verfahren Gottes bezüglich der Zulassung der Uebel fragt.

52. (B. §. 359, S. 105.) Es ist dies nur eine breitere Ausführung der bereits in der vorstehenden Erläuterung zurückgewiesenen Antwort auf den Einwurf Bayles, daß Gott bessere physische Gesetze als die bestehenden hätte aufstellen können. Zugleich aber geht Leibniz noch auf die Frage ein: warum Gott sich überhaupt Gesetze vorgeschrieben habe, anstatt einfach in jedem einzelnen Falle seiner Weisheit und Güte gemäß zu handeln? Deshalb, lautet die Erwiderung, „weil die Gesetze und die Regeln die Ordnung und die Schönheit erzeugen, und weil ohne Regeln handeln, ohne Verstand handeln hieße." Dem gegenüber muß nun aber bemerkt werden, einmal daß gerade der unendliche Geist Gottes der Regeln am leichtesten entrathen kann (s. Erl. 44), und sodann daß es sich hier keineswegs um Ordnung und Schönheit, sondern um die Güte handelt. Wo Schönheit und Güte nicht zugleich zu haben sind, giebt man immer der letztern vor der erstern den Vorzug, und da angenommen werden darf, daß auch bei Gott der Sinn für das Gute den Vorrang vor dem Schönheitssinn hat, so ist schwer einzusehen, warum der Allweise immer nach Regeln handeln sollte, die nur die Ordnung und die Schönheit, nicht aber die Güte der Welt erhöhen.

53. (B. §. 360, S. 106.) Wir haben schon in den Erl. 111. 113. 114 und 117 zum ersten Bande bemerkt, daß nach dem Leibniz'schen Systeme das göttliche Vorherwissen der „freien Handlungen und zufälligen Ereignisse" nicht die geringste Schwierigkeit bietet, da Leibniz eben durchaus kein ursachloses Geschehen anerkennt, es also ihm zufolge gar keine freien Handlungen und zufälligen Ereignisse giebt, sondern alles Geschehen in der Causalität befangen ist. Wenn er nun trotzdem immer noch von Freiheit und Zufälligkeit redet, so ist das eben nur ein Mißbrauch der Ausdrücke, mit dem er sich selbst betrog, weil seine unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehren der Religion ihn hinderte, den Widerspruch zwischen menschlicher Freiheit

und göttlichem Vorherwissen anzuerkennen und damit die Unversöhnbarkeit des Glaubens mit der Vernunft einzugestehen.

54. (B. §. 364, S. 109.) Wie aus §. 361 erhellt, war die Lehre von der Willensfreiheit, wie Leibniz sie bietet, und in der die Freiheit nur noch dem Worte nach behauptet wird, schon weit früher aufgestellt worden, denn Durandus a Sancto Portiano starb bereits 1332 (vgl. Erl. 108 zum ersten Bande) und die Suavis concordia humanae libertatis des Petrus a Sancto Josepho erschien i. J. 1639. Erst nach der Reformation aber ward man den Widerspruch gewahr, den das gleichzeitige Bestehen des Vorauswissens und der Freiheit enthält, und während nun eine Partei kurzweg die Freiheit läugnete und eine zweite die Frage für ein Mysterium erklärte, suchte eine dritte, darunter namentlich die Socinianer, die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß sie das Dogma vom Vorauswissen Gottes fallen ließ.

Diesen gegenüber sucht nun Leibniz in §. 364 die Möglichkeit des göttlichen Vorherwissens selbst für den Fall des Bestehens der wirklichen Wahlfreiheit zu beweisen und greift zu diesem Zwecke auf einen Ausweg zurück, den er schon bei andern Gelegenheiten (s. B. §. 121. 151. 231. 323) benutzt hat: er schiebt vor, daß Gott den freien Entschluß, „in der Vorstellung der möglichen Welt, die er zu erschaffen beschloß", erblickt haben könnte. Wir haben nun aber bereits dargelegt (Erl. 113 zum ersten Bande), daß jeder freie Willensact die Möglichkeit zweier Welten begründet, die beide für das Wissen von gleicher Wahrscheinlichkeit sind. Sobald sich also Gott den ersten Menschen als ein freies Wesen vorstellte, hatte er statt einer zwei mögliche Welten vor sich (nämlich eine, in der Adam nicht sündigte, und eine zweite, in der er sündigte), ohne daß irgend ein Anhalt vorhanden war, nach welchem zu beurtheilen gewesen wäre, welche von diesen beiden möglichen Welten Adam nach seiner Erschaffung durch seinen wirklichen Entschluß zur thatsächlichen machen würde. Demnach wußte also Gott, falls er sich den ersten Menschen als ein mit wirklicher Wahlfreiheit begabtes Wesen vorstellte und ihn als ein solches erschuf, bis zum wirklichen Entschlusse desselben nicht, ob er sündigen oder nicht sündigen würde. Wußte er es aber im voraus, wie Leibniz meint, so konnte dies Wissen nur die Folge eines Beschlusses sein, durch welche er die eine von den beiden erwähnten möglichen Welten zur Erschaffung auserwählte — dann aber begründete dieser Beschluß die Nothwendigkeit des Eintretens des in der erwählten möglichen Welt enthaltenen Entschlusses und war also Adam weder nach seiner Erschaffung frei, noch überhaupt vor derselben frei gedacht.

Da sich jedoch Leibniz nirgends in seinem Werke ausführlich und unzweideutig darüber ausläßt, wie er die göttlichen „Vorstellungen der möglichen Welten" eigentlich verstanden wissen will, so muß hier noch eine andere Auffassung beleuchtet werden, die wir bereits in Erl. 39 angedeutet haben. Man könnte nämlich annehmen, Leibniz habe sich unter den „Vorstellungen" der möglichen Welten eine Art kleiner Modelle gedacht, wie etwa die Bildhauer sie anfertigen, um danach das wirkliche Kunstwerk herzustellen. In diesem Falle würde dann also Gott vor der Schöpfung den freien Modell-Adam im Modell der jetzt bestehenden Welt beobachtet haben: dieser Adam sündigte dort freiwillig, und aus Rücksicht auf das daraus entspringende Gute führte dann Gott diese Modell-Welt ins wirkliche Sein über. Diese Annahme erklärt, wie einerseits dem Adam die in der wirklichen Welt begangene Sünde zugerechnet werden muß, und wie andererseits Gott den freien Entschluß Adams vorherzuwissen vermochte — leider aber verstößt sie nicht blos gegen die Vorstellung von der Erhabenheit des Schöpfers, sondern ist auch dem Einwurfe bloßgestellt, daß diesenfalls das Vorherwissen Gottes kein ewiges gewesen sein würde, da es vor dem Entschlusse des freien Modell-Adam eine wenn auch noch so kurze Zeit gab, wo Gott über diesen Entschluß im Ungewissen war. —

Der Verfasser des citirten Tableau du Socianisme ist der schon mehrerwähnte Pierre Jurieu (1640—1713).

55. (B. §. 365, S. 110.) Die angeführte Stelle aus Descartes' Principien — der Schluß derselben findet sich in A. §. 68 mitgetheilt — ist ein schlagender Beweis, um wieviel unbefangener als Leibniz der französische Denker der Religion gegenüberstand: Descartes erklärt ohne Umschweife, daß das gleichzeitige Bestehen des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit unbegreiflich sei. Leibniz sucht ihn nun hier dadurch zu widerlegen, daß er zwischen freien und zwischen unbestimmten Handlungen unterscheidet. Unbestimmt ist ihm zufolge eine Handlung, wenn sie auf einem Entschlusse beruht, für den kein Grund vorhanden ist, frei aber ist sie, wenn „die Handlungen des Willens" [d. h. die Entschlüsse] „auf zweierlei Art bestimmt sind, einmal durch das Vorherwissen Gottes und dann auch durch die Beschaffenheit der besondern nächsten Ursache." Wir haben dazu schon wiederholt bemerkt, daß diese Freiheit der Handlungen nichts anderes ist, als was Leibnizens Gegner mit Recht Nothwendigkeit nennen, und daß sie, wenn sie einerseits das Vorauswissen Gottes möglich macht, dafür andererseits die Verantwortlichkeit des Menschen aufhebt, was Leibniz allerdings nicht zugeben will, weil er jene Verantwortlichkeit zur Rechtfertigung des Uebels der Strafe braucht.

56. (B. §. 367, S. 113.) Leibniz bezieht sich hier auf die in A. §. 2 entwickelte Unterscheidung zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit: die erstere macht das Gegentheil unbedingt unmöglich, die letztere verhindert es nur, ohne es jedoch unmöglich zu machen. Die Gründe nun, die bestimmend auf den Willen einwirken, begründen (nach Leibniz) immer nur eine moralische Nothwendigkeit: der Wille entscheidet sich daher immer nur mit Bestimmtheit, die die Freiheit nicht ausschließt, weil er sich jener Gründe ungeachtet doch anders entscheiden könnte, und dies nur deshalb nicht thut, weil er es nicht kann.

Die Widerlegung dieser Ausführungen ergiebt sich aus den Erl. 37. 114 und 177 zum ersten Bande.

57. (B. §. 369, S. 115.) Bayle hat in der in §. 368 citirten Stelle das Dilemma, in welches man geräth, je nachdem man die Freiheit Adams bejaht oder verneint, in kürzester und klarster Form zum Ausdruck gebracht: Leibniz faßt daher in §. 369 nahezu alles zusammen, was er bisher für das gleichzeitige Bestehen des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit geltend gemacht hat. Seine Antwort umfaßt vier Thesen; er behauptet:

1) Die Freiheit ist nur der Nothwendigkeit, nicht aber auch der Bestimmtheit ledig: daher konnte Gott die freie Handlung Adams vorherwissen. — Dem gegenüber ist in den Erl. 111 und 113 zum ersten Bande nachgewiesen worden, daß jeder wirklich freie Willensact vor seinem Eintreten dem Wissen zwei Möglichkeiten bietet, die beide von gleicher Wahrscheinlichkeit sind, und daß daher selbst Gott eine freie Handlung nicht vorherwissen kann.

2) Die Bestimmtheit der Handlung hebt die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit des Handelnden nicht auf: daher war Adam strafbar, obschon sein Entschluß einmal durch das göttliche Vorherwissen und sodann durch die besondere nächste Ursache bestimmt war. — Dagegen ist in Erl. 114 zum ersten und Erl. 55 zum zweiten Bande geltend gemacht worden, daß die causale Bestimmtheit gleichbedeutend ist mit der Nothwendigkeit und daher allerdings die Strafbarkeit aufhebt.

3) Die Strafe ist nützlich, weil sie zur künftigen Besserung des Menschen beitragen kann und überdies der rächenden (ausgleichenden) Gerechtigkeit Gottes entspricht. — Darauf haben wir in den Erl. 124. 125 und 127 zum ersten Bande erwidert, daß die Nützlichkeit nie die Gerechtigkeit begründet, und daß kein Beweis dafür vorhanden ist, daß das Princip der Ange-

messenheit, auf welchem die rächende Gerechtigkeit beruht, auch wirklich für Gott Giltigkeit hat.

4) Gott sah Adam als freies Wesen im Zustande der Möglichkeit sündigen: daher wußte er den freien Entschluß Adams in der wirklichen Welt voraus. — Diese Behauptung ist bereits oben in Erl. 54 ausführlich beleuchtet und ihre Unzulässigkeit dargethan worden.

58. (B. §. 371, S. 117.) Zu den vielen Seiltänzerstückchen der Molinisten und der Jansenisten, deren Bayle in der in §. 370 citirten Stelle gedenkt, hat Leibniz mit seiner Lehre von der Freiheit nur noch ein neues gefügt: er lehrt mit den Jansenisten, daß die Seele durch die Ursachen in solcher Weise bei ihren Entschlüssen bestimmt werde, daß sie sich dem nicht entziehen kann, behauptet aber trotzdem mit den Molinisten, daß der Wille frei sei, und zieht zur Begründung dessen die Spontaneität der Seele (im Leibniz'schen Sinne dieses Ausdrucks) herbei. Dem gegenüber haben wir aber schon in Erl. 27 gezeigt, daß diese Spontaneität nichts mit der Freiheit zu thun hat, und ebenso in Erl. 114 zum ersten und Erl. 55 zum zweiten Bande dargelegt, daß die Leibniz'sche Gewißheit mit der spinozistischen Nothwendigkeit identisch ist und mithin unser Autor zu den Deterministen gerechnet werden muß.

Der Jesuit Theophil Raynaud starb 1663. Seine Werke erschienen 1665 in neunzehn Bänden, zu denen später noch ein zwanzigster kam, der unter anderm auch die Streitschrift Calvinismus religio bestiarum enthält.

59. (B. §. 372, S. 118.) Die Kabbala, d. h. die in dem angeblich vom Rabbi Akiba verfaßten Buche Jezirah und in dem Akibas Schüler Simeon ben Jochai zugeschriebenen Buche Zôhar niedergelegte mystisch-theosophische Geheimlehre der Juden, lehrte die Emanation alles Seienden aus dem Urlicht, dem Ensôf. Das Ensôf, die unerfaßliche höchste Abstraction des göttlichen Princips, ließ zunächst zehn Ausstrahlungen von sich ausgehen, die zehn Sephirôth. Diese Sephirôth bilden die Grundlage für alle weitern Werke des Ensôf: sie sind gewissermaßen der Uebergang, dessen das höchste Wesen sich bedient, um die sichtbare Welt zu erzeugen; eigentlich sind sie auch das ewig unveränderliche Ensôf selbst, und ihr Wesen besteht eben darin, daß das geheime Vermögen in die Wirklichkeit übergeht. Jede von ihnen hat ihren besondern Namen, wie z. B. die Krone, das Reich, die Weisheit, der Verstand u. s. w., alle zusammen aber bilden den Adam Kadmon oder himmlischen Adam. Aus Adam Kadmon gingen die vier Welten Azilûth, Beriah, Jezirâh und Asîah hervor; Azilûth ist der Körper Adam Kadmons, die drei übri-

gen aber seine Gewänder, in denen das wesentliche Licht nicht offenbar wird. Indem nun durch Adam Kadmon alles übrige vom Ensôf ausfloß und immerwährend ausfließt, ist das Ensôf selbst, also Gott, die immanente Ursache aller Dinge.

Schon vor Leibniz hatte der Holländer Wachter in seiner Schrift gegen den Moses Germanus (vgl. Erl. 45 zum ersten Bande) die Behauptung aufgestellt, Spinoza sei nichts als ein verkappter Kabbalist. Leibniz behauptet das zwar nicht ausdrücklich, stellt es aber als höchst wahrscheinlich hin: der unendliche Verstand Spinozas, meint er (in den von Foucher de Careil herausgegebenen Animadversiones), entspräche genau dem Adam Kadmon und die ewigen und unendlichen Modi der Substanz den Sephirôth der Kabbalisten. Wenn aber auch unzweifelhaft feststeht, daß Spinoza die Theorie seiner Moden, die er zwischen der unveränderlichen Substanz und deren wechselnden Modis annimmt, nicht bei Descartes vorgefunden hat, so fehlt doch jeder Anhalt für die Annahme, daß er diese Ansicht gerade der Kabbala entlehnt habe, da die logischen Entitäten, die er Idee Gottes, Idee der Ausdehnung nennt, durchaus keine Aehnlichkeit mit Adam Kadmon, d. h. der Gesammtheit der zehn Ur-Emanationen des Ensôf haben. Ueberdies war Spinoza keineswegs so vertraut mit der Kabbala, wie Leibniz annahm, vielmehr sagt er gerade in der Theologisch-politischen Abhandlung (Kap. 11) ganz ausdrücklich: „Ich wünschte die Kabbalisten zu lesen und habe auch einige von ihnen durchgesehen: ich erkläre aber, daß die Thorheit dieser Gaukler jeden Ausdruck übersteigt.“ In der Ethik haben wir die Kabbala nirgends erwähnt gefunden.

Schließlich sei noch des eigenthümlichen Umstands gedacht, daß Leibniz, der sonst mit dem Prädicate Herr durchaus nicht sparsam ist und doch den Lehrer Spinozas Herr van den Ende nennt (B. §. 376), den Juden Spinoza niemals dieser Ehre würdigt.

60. (B. §. 376, S. 122.) Franz Affinius van den Ende (oder nach den Acten: van den Enden) wurde mit dem Chevalier de Rohan, dem Chevalier des Préaux und der Marquise de Villars am 27. November 1674 auf dem Platze vor der Bastille hingerichtet und zwar durch den Strang, während die drei vorgenannten standesgemäß mit dem Beile abgethan wurden. Der Chevalier de Rohan war nur das nominelle Haupt dieser Verschwörung, die einen Aufstand in der Bretagne und die Ueberlieferung mehrerer Häfen an die Holländer plante: der wahre Leiter derselben war Georges du Hamel, Sie.r de la Tréaumont, der aber, da er sich seiner Verhaftung widersetzte, am ... September 1674 in Rouen von einem der Gardes-du-Corps

des mit seiner Verhaftung beauftragten Major de Brissac erschossen worden war.

Der in §. 373 erwähnte Socinianer Franz Cuper starb 1695 in Rotterdam; seine Arcana atheismi revelata hatten ihn selbst in den Verdacht des Spinozismus gebracht. — Der Spanier Balthasar Orobio hatte auf der Universität zu Salamanca philosophische Vorlesungen gehalten, war aber der Inquisition als heimlicher Jude denuncirt worden und deshalb nach Holland geflüchtet, wo er offen zum Judenthum übertrat und dabei den Namen Isaac annahm. Er starb in Amsterdam 1687. Philipp Limborch schrieb gegen ihn den Freundschaftlichen Kampf mit einem Juden über die Wahrheit der christlichen Religion (Amica collatio cum Judaeo de veritate Religionis Christianae), der 1687 in Gouda erschien. — Der Socinianer Aubert de Versé bekämpfte den Spinozismus noch besonders in einem Werke mit dem Titel: Der überführte Gottlose oder Abhandlung gegen Spinoza (L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza), das 1685 in Amsterdam herauskam.

61. (B. §. 380, S. 125.) Mit §. 377 kehrt der Autor zur Untersuchung über den Ursprung des Uebels zurück und zwar sucht er dasselbe hier wie schon früher in §. 335 aus der Ewigkeit der Formen zu erklären, die Gott nicht geschaffen hat, sondern die seinem Verstande von Anfang an innewohnen. Wie schon in Erl. 43 bemerkt worden, verstößt aber diese Hypothese gegen die Lehre von der Allmacht: Gott wäre dann bei seinem Schaffen weit beschränkter gewesen als selbst die Gottheiten der Heiden, deren Vermögen zwar durch den Stoff begrenzt ward, die aber weder an die Formen, noch an die logischen und die moralischen Gesetze gebunden waren. Diese Hypothese erklärt also wohl das Dasein der Uebel, aber nur auf dem unzulässigen Wege der Beschränkung einer der göttlichen Vollkommenheiten.

Der in §. 378 (S. 124 oben) erwähnte Tobias Pfanner (1641—1716) hatte ein Systema theologiae gentilis geschrieben, was Bayle veranlaßt haben mag, ihn für einen Theologen zu halten.

62. (B. §. 385, S. 129.) Es ist nicht recht einzusehen, was Leibniz eigentlich mit dieser Ausführung bezweckt, denn da er in B. §. 391 zugiebt, daß das Geschöpf nicht neben Gott zu seiner Erhaltung mitwirkt, sondern in jedem kleinsten Zeitabschnitte von Gott erhalten werden muß, so ist seine „beständige Abhängigkeit des Geschöpfes von der göttlichen Thätigkeit" im Grunde genommen ganz dasselbe wie die „Erhaltung durch fortgesetzte Schöpfung" der Scholastiker. In einem wie im andern Falle ist gleich schwer begreiflich, wie Gott seiner er-

haltenden Thätigkeit zum Trotz keinen Antheil an den sündigen Handlungen des Geschöpfes hat.

62a. (B. §. 389, S. 133.) Der Begriff der natürlichen Priorität oder des natürlichen Früherseins ist schon in Erl. 191 zum ersten Bande erklärt worden. Leibniz wendet denselben hier auf einen realen, in der Zeit vor sich gehenden Act Gottes an, um auf diese Weise den Folgerungen zu begegnen, die sich bezüglich der Theilnahme Gottes an den sündigen Handlungen der Geschöpfe aus der Lehre von der Erhaltung durch beständige Schöpfung ergeben. Wenn Gott, sagt er, das Geschöpf in jedem kleinsten Zeitabschnitte erhält d. h. beständig neu erschafft, so ist, da er es als concretes Gebilde schafft, allerdings zwischen der Hervorbringung des Geschöpfes und der Hervorbringung seiner accidentellen Zustände keine zeitliche Priorität möglich: aber diese Gleichzeitigkeit der Hervorbringung des Geschöpfes wie seiner accidentellen Zustände schließt keineswegs die natürliche Priorität aus, das Geschöpf geht also in diesem Sinne immer seiner Handlung voraus, und diese Handlung ist mithin als eine Folge der freien innern Thätigkeit des Geschöpfes zu betrachten.

Wie man sieht, beruht diese Ausführung auf der Trennung des Substantiellen am Geschöpfe vom Accidentellen, wobei dem erstern die natürliche Priorität vor dem letztern, d. h. ein höherer Rang oder Werth beigelegt wird. Eine solche Trennung ist im Denken durchaus möglich, aber auch nur im Denken allein: sobald es sich um einen realen, in der Zeit erfolgenden Vorgang wie den Schöpfungsact Gottes handelt, ist sie unmöglich, weil sich am Concreten das Accidentelle nicht vom Substantiellen absondern läßt. Wenn also Gott den Menschen als concretes Gebilde erschafft — und daß er das thut, erkennt Leibniz in §. 390 ausdrücklich an — so muß er auch die accidentellen Zustände und Handlungen desselben miterschaffen, und erschafft er ihn gar in jedem kleinsten Zeitabschnitt von neuem, wie unser Autor abermals zugiebt, so muß er auch jedesmal das diesem kleinsten Zeitabschnitt entsprechende Accidentelle mithervorbringen. Zu diesem Accidentellen gehören aber auch die Sünden und Verbrechen: mithin bringt nach der Lehre von der Erhaltung durch beständige Schöpfung Gott auch die Sünden und Verbrechen hervor. Eine Selbstthätigkeit des Geschöpfes aber ist in diesem Falle gänzlich ausgeschlossen.

63. (B. §. 391, S. 134.) Die §§. 390. 391 geben die Anwendung der in §. 389 aufgestellten Sätze: man vergleiche also die vorstehende Erläuterung. Leibniz behauptet, die Erhaltung „richte sich nach dem vorhergehenden Zustande des Geschöpfes": das mag sein, aber eben dieser vorhergehende Zustand ist ja ebenfalls von Gott hervorgebracht worden, und so richtet Gott sich immer nur nach sich selbst, niemals

aber nach dem Geschöpfe. Nebenbei sucht der Autor noch dem Einwurfe: warum denn Gott immer wieder die nämliche Seele erschaffe? durch die Erklärung vorzubeugen, daß die Gesetze der Weisheit das erforderten — leider aber läßt er unaufgeklärt, warum es nicht weiser und vor allem gütiger vom Schöpfer der besten aller möglichen Welten wäre, wenn er die böse Seele unverzüglich aus der Liste der seienden Substanzen striche und statt ihrer eine neue hervorbrächte.

64. (B. §. 396, S. 137.) Leibniz geht hier auf seine Lehre von den substantiellen Formen (Monaden, Entelechien) ein. Man vergleiche dazu das Neue System über die Natur &c. §. 3—5 (Kleinere philosophische Schriften, S. 43—45).

65. (B. §. 398, S. 139.) Man vergleiche hierzu die Erl. 136 zum ersten Bande. Leibniz giebt hier selbst zu (§. 397), daß die Ertheilung der Vernunft an die menschlichen Samenthierchen bei der Empfängnis nur durch ein Wunder ausführbar sei und bietet daher eine neue Variante seiner Monadenlehre: er erklärt die menschlichen Samenthierchen für von vorn herein wesentlich verschieden von den thierischen, und zwar in der Weise, daß sie die Vernunft (oder die nothwendigen Wahrheiten) von Anfang an dem Vermögen nach (virtuellement) besitzen, bis die weitere Entwicklung sie ihnen auch der Wirklichkeit nach (actuellement) verleiht.

66. (B. §. 404, S. 145.) Es scheint fast, als ob Leibniz diese Erörterung absichtlich bis zuletzt aufgespart habe, um mit einem glänzenden und treffenden Schlage gegen Bayle zu schließen, denn allerdings geht der Philosoph von Rotterdam zu weit, wenn er fordert, daß die Ursache auch das Wie der Erzeugung der Wirkung kennen müsse. Zweifelsohne aber würde Bayle durch diese Niederlage nicht aus der Fassung gekommen sein, vielmehr nur eine Frontveränderung vorgenommen haben, um den Gegner von einer andern Seite zu packen. Er würde nämlich gefolgert haben: „Die Einsicht ist kein nothwendiges Attribut der Ursache. Gott ist eine Ursache. Also ist die Einsicht kein nothwendiges Attribut Gottes;" und auf diese Weise hätte er Leibniz gezwungen, auf den Beweis für die vollkommenen Eigenschaften der ersten Ursache zurückzukommen. Es ist das ein kleines Beispiel von der endlosen Weitläufigkeit, zu der solche Discussionen sich ausspinnen lassen und in damaliger Zeit wirklich ausgesponnen wurden.

67. (B. §. 409, S. 148.) Antonius giebt sich hier sehr leicht zufrieden: allerdings kann man sich nicht über das Vorherwissen Gottes beklagen, wohl aber über die Ursache, die dies Vorherwissen möglich macht, nämlich über das Bestehen des Gesetzes des stärksten Antriebs,

das die Freiheit des Willens aufhebt, wie in Erl. 114 zum ersten Bande gezeigt worden.

68. (B. §. 412, S. 151.) Valla läßt also die Schwierigkeit durchaus ungelöst. Er erkennt den Widerspruch an, der im gleichzeitigen Bestehen des göttlichen Vorauswissens und der menschlichen Freiheit liegt, weiß aber keine vernunftgemäße Lösung desselben zu geben und verweist daher auf den Glauben. Das ist aber nichts anderes als eben eine Bestätigung der Bayle'schen These von der Unvereinbarkeit der Vernunft mit dem Glauben.

69. (B. §. 416, S. 156.) Als Erläuterung über die Weise, in der Leibniz den „Zustand der Möglichkeit" auffaßt, ist diese Fortsetzung des Valla'schen Dialogs von großem Interesse — ihre eigentliche Bestimmung aber, nämlich das gleichzeitige Sein der menschlichen Freiheit und des göttlichen Vorherwissens begreiflich zu machen, erfüllt sie nicht und kann sie nicht erfüllen, weil unser Philosoph überhaupt keine Freiheit anerkennt, also von einem ganz andern Standpunkte ausgeht als Valla. Leibniz giebt das selbst zu erkennen, indem er den Jupiter auf die Bemerkung des Theodorus (§. 413): „Es hing doch nur von dir ab, dem Sextus einen andern Willen zu geben" gar keine Antwort ertheilen läßt und in den folgenden Paragraphen nur zu zeigen bemüht ist, daß die Eigenschaft der Güte den Schöpfer veranlassen mußte, dem Sextus gerade diesen und keinen andern Willen zu verleihen: damit ist aber offen ausgesprochen, daß der menschliche Wille wirklich von Gott verliehen wird, daß also der Mensch in der wirklichen Welt nicht anders wollen kann, als er will, und nothwendigerweise das sein muß, was er ist. Sextus konnte und durfte nicht anders wollen, als er wirklich gewollt hat, denn sonst würde die beste aller möglichen Welten nicht zu Stande gekommen sein. Auf die Behauptung aber, daß Sextus im „Zustande der Möglichkeit" frei gewesen, d. h. von Gott als freies Wesen gedacht worden sei, ist schon in Erl. 54 ausführlich eingegangen und gezeigt worden, daß der freie Entschluß niemals vorhergewußt werden kann, weil die Alternative, wie die Freiheit sie bis zum Eintreten des Entschlusses für das Wissen bietet, eben dies Wissen illusorisch macht. Gott konnte also, falls er den Sextus als wirklich freies Wesen dachte, selbst nicht bestimmen, ob derselbe auf die Krone verzichten oder nicht verzichten würde, und erst nachdem er den Beschluß gefaßt hatte, den Sextus als die Krone begehrend ins Dasein überzuführen, wußte er mit Bestimmtheit den Entschluß desselben voraus. Durch diesen Beschluß wurde aber der Willensact des Sextus vorherbestimmt, also dessen Freiheit aufgehoben und Sextus zu einem bloßen Mittel oder Werkzeug zur Entwicklung der besten aller möglichen Welten herabgedrückt.

70. (Anhang I. §. 1, S. 159.) Die Hinfälligkeit dieser Ausführung erhellt schon aus den Worten: „Ich habe durch Beweisgründe dargethan, daß eine Unvollkommenheit am Theile zur größern Vollkommenheit des Ganzen erforderlich sein kann" (S. 158) — denn nicht um diese Möglichkeit handelt es sich, sondern um den begründeten Nachweis, daß die Uebel wirklich zur Vollkommenheit der Welt beitragen und daher nothwendig und unerläßlich waren. Demgemäß ist auch das angeführte Beispiel nicht zutreffend, denn ein Sieg ohne Verwundung ist unstreitig noch weit besser als ein Sieg mit Verwundung und ein General wird den erstern Fall doch nur dann wählen, wenn er den Sieg durchaus nicht ohne Verwundung haben kann: bei Gott ist aber ein solcher Fall gar nicht denkbar, denn da er allmächtig ist, so wird er den Sieg immer ohne Verwundung, d. h. das Beste ohne das Schlechte oder Böse, erlangen können.

71. (Anhang I. §. 2, S. 161.) Abgesehen davon, daß auch diese Widerlegung des zweiten Einwurfs sich wieder auf bloße Möglichkeiten stützt, läßt sich gegen dieselbe auch noch der schon in Erl. 104 und 200a zum ersten Bande erörterte Grund geltend machen, daß nämlich fremdes Glück keinen Ausgleich für eigenes Unglück bietet.

72. (Anhang I. §. 3, S. 164.) Leibniz giebt zu, daß jeder Willensact „in den Ursachen enthalten" (Obersatz des zweiten Prosyllogismus) und daher vorherbestimmt sei, er bestreitet aber, daß alles Vorherbestimmte auch nothwendig sei, weil die Ursachen, die den Willen bestimmen, nur anreizender, nicht aber nöthigender Weise wirken, der Wille sich daher jenen Ursachen zum Trotz entscheiden könnte, wenn er es auch thatsächlich niemals thut, weil er es nicht kann. Damit ist aber schon zur Genüge angedeutet, daß diese Möglichkeit eines vom stärksten Antriebe unabhängigen Entschlusses eine „reine Chimäre ist, die niemals vorkommen kann," da ihr Wirklichwerden einen Widerspruch mit dem Gesetze des stärksten Antriebs enthielte. Wenn also, wie Leibniz behauptet, jede Entscheidung des Willens einen stärksten Antrieb zur Ursache haben muß, und sich daher vorauswissen läßt, so muß auch jeder stärkste Antrieb seine Wirkung haben und demnach der Entschluß mit jener Bestimmtheit, Regelmäßigkeit oder Nothwendigkeit eintreten, die die Strafbarkeit aufhebt.

73. (Anhang I. §. 4, S. 166.) Man vergleiche hierzu B. §. 22—24 und Erl. 106 zum ersten Bande, wo bereits darauf hingewiesen ist, daß eine Collision der Pflichten bei einem mit allen Vollkommenheiten ausgerüsteten Wesen nicht angenommen werden kann. — Der Antiperkinsus des Jacob Arminius war gegen ein Werk des englischen Theologen William Perkins über die Prädestination gerichtet.

74. (Anhang I. §. 5, S. 168.) Man kann zugeben, daß die Endlichkeit und Unvollkommenheit der Geschöpfe die Ursache des physischen und moralischen Uebels ist, man kommt jedoch damit nicht über die Schwierigkeit hinweg, denn nun entsteht die Frage: warum hat Gott die Geschöpfe unvollkommen und nicht vielmehr vollkommen geschaffen? Der Autor weiß darauf nichts anderes zu erwidern, als daß der beste Plan es eben so verlangt habe. Einen Beweis für diese Behauptung aber versucht er gar nicht, obschon derselbe durchaus unerläßlich ist, da das Dasein der Uebel in diesem Falle die Allmacht des Schöpfers in Frage stellt.

75. (Anhang I. §. 6, S. 169.) Es ist spaßhaft, daß der beste Plan nicht zuließ, daß Gott durch irgend welche Wunder das moralische Uebel verhinderte (s. S. 168), während er nach der vorliegenden Ausführung das Geschehen zahlloser Wunder zur Errettung Ungläubiger nicht ausschließt. Mit dergleichen Möglichkeiten läßt sich natürlich alles beweisen.

76. (Anhang I. §. 7, S. 170.) „Der beste Plan verlangte es so!" — mit diesem Zauberspruche glaubt der Autor jede Schwierigkeit bannen zu können. Leider aber hat er auch hier versäumt, auch nur den Schatten eines Beweises für diese These beizubringen. Vgl. Erl. 74.

77. (Anhang I. §. 8, S. 172.) Leibniz läugnet den Obersatz des achten Einwurfs — anstatt aber demgemäß nachzuweisen, daß „wer nicht umhin kann, immer das Beste zu erwählen, wahrhaft und in vollkommenster Weise frei ist," führt er vielmehr aus, wie vortheilhaft die Nothwendigkeit, immer das Gute erwählen zu müssen, für die Weltregierung ist. Man kann die Vortrefflichkeit dieser Einrichtung sehr wohl gelten lassen, aber einmal trifft diese Erörterung den Punkt nicht, den der Einwurf behandelt, und sodann ist es auch schwer mit der göttlichen Weisheit und Güte vereinbar, daß Gott, wenn die „Nothwendigkeit des Guten" bei ihm eine glückliche und die beste d. h. die einzig gute ist, diese Nothwendigkeit nicht auch den Geschöpfen auferlegte, wozu ihm, dem Allmächtigen, ja das Gesetz des stärksten Antriebs ein sehr bequemes Mittel bot.

78. (Anhang II. §. 6, S. 181.) Man hat hier immer die Leibniz'sche Unterscheidung zwischen logischer und hypothetischer (moralischer) Nothwendigkeit im Auge zu behalten. Die erstere hat nach Leibniz nur da statt, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält. Der Autor meint nun, eine solche Nothwendigkeit sei bei den causal bedingten Ereignissen nicht vorhanden, weil das Nicht-Eintreten eines solchen an sich keinen Widerspruch ergebe. Wir haben dazu in Erl. 37 zum ersten Bande bemerkt, daß der Widerspruch immer

auf **zwei** mit einander unverträglichen Bestimmungen beruht, die auf zwei verschiedene Sätze vertheilt sein können. Im vorliegenden Falle nun steckt der Widerspruch in den beiden Sätzen: „Die Ursache muß ihre Wirkung nach sich ziehen“ und „Die Wirkung der seienden Ursache ist keine nothwendige,“ denn wenn wirklich das Causalgesetz für alle Vorgänge Giltigkeit hat, wie Leibniz anerkennt, so muß auch die Wirkung immer eintreten, sobald ihre Ursache vorhanden ist. Daher hebt die Nothwendigkeit der Folge allerdings die Zufälligkeit auf, denn das Nicht-Eintreten der Folge ist alsdann ein Widerspruch und unmöglich. Die **logische Möglichkeit** kann hier gar nicht in Betracht kommen, denn diese sieht eben von der Nothwendigkeit der Folge, d. h. von der causalen Bedingtheit des Ereignisses ab; vgl. Erl. 177. 178 zum ersten Bande.

79. (Anhang II. §. 7, S. 181.) Der englische Erzbischof **William Laud** wurde von den Presbyterianern beschuldigt, daß er die Katholiken begünstige und den Katholicismus wieder einführen wolle, und ward in Folge dessen am 10. Januar 1645 enthauptet. — In ganz ähnlicher Weise ward **Nicolaus Crell**, Kanzler Christians I. von Sachsen, nach dem Tode des letztern (1591) als Krypto-Calvinist eingekerkert und ihm am 9. October 1601 der Kopf abgeschlagen. Man verwechsele diesen Crell nicht mit dem bei früherer Gelegenheit erwähnten Socinianer **Johann Crell** (1590—1633). — Unter der **Partei des Bischofs von Ypern** sind die Jansenisten zu verstehen.

80. (Anhang II. §. 10, S. 186.) Die in den §§. 9. 10 angeführten Bibelstellen sind zum größten Theile dieselben, die Leibniz schon in B. §. 275. 277. 278. 285 angezogen hat. Der offenbare Widerspruch, in welchem dieselben mit einander stehen, erklärt sich zum Theil daraus, daß die Juden erst zur Zeit der Babylonischen Gefangenschaft die Vorstellung eines dem guten Wesen entgegengesetzten bösen Wesens aus dem Parsismus in ihre Religion herübernahmen und also vorher nicht dem Teufel die Verstockung der Bösen in die Schuhe schieben konnten; im Neuen Testamente aber rührt er daher, daß die Apostel, je nachdem sie ermahnen, trösten, belehren oder drohen wollten, bald diese, bald jene der Gott beigelegten Vollkommenheiten besonders betonten und hervorhoben, ohne an den daraus erwachsenden Widerspruch mit den übrigen göttlichen Eigenschaften zu denken, der dann erst zu Tage trat, als man die ganze Lehre in ein System zu bringen suchte.

81. (Anhang II. §. 11, S. 187.) Auch hier fehlt wieder der Nachweis, aus welchen Gründen der beste Plan die Uebel mitenthalten mußte, denn die Behauptung, das Gute müsse durch das Uebel her-

vorgehoben werden wie das Licht durch den Schatten, bedarf ebenfalls erst des Beweises. Mit demselben Rechte könnte jemand das Paradoxon aufstellen, die Geisteskrankheiten seien ausdrücklich dazu da, um uns das Gut der geistigen Gesundheit fühlbarer zu machen, und wer daher nicht geisteskrank gewesen sei, habe gar keine Vorstellung von dem Werthe jener Gesundheit.

Außerdem schwächt diese Erörterung über die Auslegung der Bibelstellen eine andere Begründung des Autors. In B. §. 73 stützt Leibniz die Ewigkeit der Höllenstrafen ausdrücklich darauf, daß Gott sie verheißen habe: wenn es nun aber statthaft ist, dergleichen Verheißungen nach Analogie der den Niniviten durch Jonas gemachten Voraussagung als bloße Drohungen aufzufassen, so darf offenbar auch die verheißene ewige Strafe als eine solche leere Drohung aufgefaßt werden, der keine Verwirklichung folgen wird.

82. (Anhang II. §. 12, S. 190.) Hobbes und ebenso Samuel Pufendorf leiteten das Sittliche „ex beneplacito divino“ ab: sie erklärten, es sei nicht ein Ursprüngliches, sondern von Gott willkürlich festgesetzt worden. Leibniz meint nun an dem Nachweise, daß diese Lehre „die Frömmigkeit vernichte“, eine stichhaltige Widerlegung derselben gefunden zu haben. Diese Berufung auf Gründe der Moral und des Gefühls ist aber unstatthaft, denn die Wahrheit ist durchaus unabhängig von unsern Gefühlen und Gesinnungen. Wäre eine solche Argumentation zuläſsig, so würde auf diesem Wege z. B. auch bewiesen werden können, daß es niemals Justizmorde oder überhaupt schwere Mißgriffe der Justiz gegeben habe, weil ja durch dergleichen der Glaube an die Gerechtigkeit über den Haufen geworfen wird.

82a. (Anhang III. §. 2, S. 193.) Wilhelm von Occam (gest. 1347) war ein Schüler des Duns Scotus, fiel aber bald von seinem Lehrer ab und empfing als Neubegründer des Nominalismus von seinen Anhängern den Ehrennamen des ehrwürdigen Erneuerers (inceptor venerabilis). — Suisset, Suinset oder Svinsheb, gewöhnlich Calculator genannt, lehrte in Oxford Mathematik und führte die Mathese in die scholastische Philosophie ein. — Ueber Cäsalpinus und Conring s. Erl. 49 und 126 zum ersten Bande.

83. (Anhang III. §. 5, S. 199.) Leibniz bezieht sich hier auf die Meditationes de cognitione, veritate et ideis, deren Uebersetzung wir in den Kleinern philosophischen Schriften unter Nr. XXIII (S. 245—253) gegeben haben; man vergleiche demnach ebenda die Erl. 182. 183. Auch hier kommt der Autor aus der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit nicht heraus, denn wenn er das Kennzeichen der wahren Vorstellungen des Thatsächlichen oder Wirk-

lichen darin verlegt, daß diese Vorstellungen „unter sich und mit andern richtig verknüpft" seien, so entsteht sogleich wieder die Frage: was heißt richtig verknüpft sein? woran erkennt man diese richtige Verknüpfung? Ueberdies kann die richtige Verknüpfung doch nur die Wahrheit einer Aussage oder eines Urtheils, nicht aber die Wahrheit der einzelnen Vorstellungen begründen: sobald diese letztern falsch sind, kann auch die richtige Verknüpfung derselben keine Wahrheit ergeben.

84. (Anhang III. §. 7, S. 203.) Wenn es zum Wesen der göttlichen und unendlichen Güte gehört, das Beste zu erwählen, so drängt sich von selbst die Frage auf: warum hat der Allmächtige, der aus seiner eigenen Substanz lauter vollkommene Substanzen hervorzubringen vermochte, seiner Güte, Weisheit und Macht zum Trotz keine Welt voll vollkommener Substanzen erschaffen, da eine solche Welt voll Götter doch unstreitig besser ist als die bestehende? Weder King noch Leibniz gehen auf diese Frage ein, auf die auch schwerlich eine befriedigende Antwort zu finden sein dürfte.

84a. (Anhang III. §. 8, S. 204.) Dieser Paragraph ist besonders geeignet, die Ueberlegenheit der Theodicee andern religionsphilosophischen Werken jener Epoche gegenüber ins rechte Licht zu setzen. Die Durchschnittsphilosophen jener Zeit waren mehr Dichter als Beobachter, und jede noch so fabelhafte Erfindung der Phantasie war ihnen angenehm, wenn sie sich nur mit der Bibel in Einklang bringen ließ. Daher strotzen die mit Philosophie vernickelten theologischen Schriften jener Zeit von höchstgradig unwahrscheinlichen Hypothesen, wie King sie hier mit seinen unsterblichen Geisterthieren bietet, und von spaßhaft nutzlosen Erörterungen wie die hier berührte Frage, auf welche Art Adam im Falle des Gehorsams unsterblich gewesen sein würde. Die Theodicee zeigt dem gegenüber eine anerkennenswerthe Nüchternheit, die von nicht geringem Einfluß auf spätere Werke dieser Art gewesen ist.

85. (Anhang III. §. 11, S. 208.) Diese Rechtfertigung der physischen Uebel (§. 8—11) verdient durchaus nicht das Lob, das Leibniz ihr ertheilt, denn sie ist nichts weniger als stichhaltig oder auch nur blendend. Wenn King z. B. behauptet, der Schmerz sei nothwendig, um die Thiere zur Erhaltung ihres Körpers anzuspornen, so läßt sich dagegen geltend machen, daß ja doch die Körper der Seligen sich erhalten, ohne daß der Schmerz ihre Inhaber zur Inachtnahme derselben anspornt, und wenn er ferner meint, der gewaltsame Tod sei kein Uebel für die Thiere, so läßt sich dem entgegenhalten, daß dies nicht nur ein Widerspruch mit der eben erwähnten Behauptung ist, wonach ja eben der Schmerz des Sterbens die Thiere zum

Meiden der Gefahr veranlassen soll, sondern daß diese Aufstellung auch den Thatsachen widerspricht, da das Thier beim gewaltsamen Tode die heftigsten Aeußerungen der Angst und des Schmerzes von sich zu geben pflegt. Ebenso wenig kann ohne weiteres anerkannt werden, daß die Endlichkeit nothwendigerweise eine so große Unvollkommenheit wie den Irrthum zum Begleiter haben muß, da ja doch die Seligen und die Engel von dieser Unvollkommenheit frei sind, obschon sie ebenfalls zu den Geschöpfen gehören und der allmächtige Gott sehr wohl die Erde mit Ihresgleichen bevölkern konnte.

86. (Anhang III. §. 12, S. 209.) Es scheint fast, als ob Leibniz selbst sich der Bedenklichkeit seiner Anschauung von der Freiheit bewußt gewesen sei, denn er bemüht sich bei jeder Gelegenheit, die Lehre von der Wahlfreiheit im schlimmsten Lichte zu zeigen. Er hat jedoch durchaus kein Recht zu der Behauptung, daß es beim Bestehen der wahrhaften Wahlfreiheit keine Quelle des moralischen Uebels geben würde, denn dann wäre eben der menschliche Wille diese Quelle, ganz wie der göttliche Wille die Quelle des Seins ist. Vielmehr unterscheiden sich die beiderseitigen Ansichten nur dadurch, daß Leibniz diese Quelle in die den Willen bestimmenden Antriebe, King dagegen sie in den Willen selbst verlegt, und diesem das Vermögen zuerkennt, sich unabhängig von den Antrieben zu entscheiden. Die King'sche Doctrin hebt also den Willen aus dem Causalnexus heraus, sie stellt den Menschen über die Causalität und läßt ihn wahrhaft frei und als den alleinigen Urheber oder die alleinige Ursache seiner Handlungen erscheinen: es ist daher geradezu spaßhaft, wenn Leibniz behauptet, durch diese Lehre würde die Moralität vernichtet. In Wahrheit hat ganz das Gegentheil statt: die Sittlichkeit beruht ganz und gar auf dem Glauben an die wahrhafte Unabhängigkeit des Willens von den Antrieben, und gerade die Leibniz'sche Doctrin ist die gefährliche und moralfeindliche, wenn eine Wahrheit überhaupt gefährlich sein kann. Vgl. Erl. 88.

87. (Anhang III. §. 14, S. 213.) Wie wir schon wiederholt dargelegt haben, ist diese angebliche Lösung des „Gordischen Knotens der Zufälligkeit und der Freiheit" in Wahrheit eine Zerhauung, denn das, was Leibniz Freiheit nennt, ist eben nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit; vgl. Erl. 114 zum ersten Bande.

Von besonderm Interesse ist dieser Paragraph noch wegen der ausführlichen Erörterung über das Princip des zureichenden Grundes. In Wahrheit ist dieses Princip nichts anderes als das Causalgesetz, indem der Grund für das Wissen dasselbe ist wie die Ursache für das Sein; es begründet daher ebenfalls eine logische Nothwendigkeit. Eben dies aber will Leibniz nicht gelten lassen, son=

dern er läßt die Gründe nur eine moralische Nothwendigkeit erzeugen, um dadurch die Freiheit der Willensacte zu retten. Da aber, wie in Erl. 37 zum ersten Bande nachgewiesen worden, die Distinction zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit hinfällig ist, so führt selbstredend auch diese Unterscheidung des Princips des zureichenden oder — wie er es sonst nennt — bestimmenden Grundes vom Causalgesetze zu nichts.

88. (Anhang III. §. 15, S. 215.) Die von Leibniz angeführten Thatsachen beweisen nichts gegen das Bestehen der Wahlfreiheit, sie lassen sich vielmehr gerade zu Gunsten desselben geltend machen, denn jede Strafe setzt ja doch voraus, daß der Bestrafte die freie Ursache der strafbaren Handlung war. Leibniz bemerkt seiner Doctrin gemäß sehr richtig, daß die angedrohte Strafe im Verhältnis zur Größe der Versuchung zu stehen habe, er verwickelt sich aber sogleich in einen Widerspruch, indem er anführt, daß die Leidenschaft einen Milderungsgrund abgebe, denn eigentlich müßte doch gerade in diesem Falle die große Versuchung (der starke Affect) durch die Furcht vor einer besonders schweren Strafe gezügelt werden. Daraus erhellt schon, daß die Justiz bei der Strafzumessung von einem ganz andern Gesichtspunkte ausgeht. Ueberhaupt aber handelt es sich hier nicht darum, welche von den beiden Ansichten der Praxis der Gerichtshöfe gemäß ist, sondern darum, durch welche von beiden die Verantwortlichkeit des Strafbaren aufgehoben wird. King behauptet, nur wenn der Wille über den Antrieben stehe und sich erforderlichen Falls ihnen zum Trotz entscheiden könne, sei eine wahre Zurechnung möglich, und es dürfte schwer sein, ihm diese Behauptung zu widerlegen. Der Leibniz'sche Begriff der moralischen Nothwendigkeit schließt aber jene Unabhängigkeit des Willens aus und hebt somit die Strafbarkeit auf, so weit dieselbe auf der Freiheit des Strafbaren beruht. Nicht Kings Ansicht ist also der Moral entgegen, sondern gerade im Gegentheil die Leibniz'sche, und nur die Vertrautheit mit der eigenen Anschauung und die dadurch erzeugte Unmöglichkeit, auf den Standpunkt des Gegners einzugehen, macht begreiflich, wie Leibniz dies übersehen konnte.

89. (Anhang III. §. 16, S. 217.) Setzt man auch eine noch so große Versenktheit in die bezügliche Vorstellung voraus, so bleibt es doch immer unbegreiflich, wie ein Denker gleich Leibniz in einem Systeme gleich der vorherbestimmten Harmonie das Ideal der Freiheit erblicken konnte. So wenig eine in Gang gesetzte Uhr oder Maschine frei genannt werden kann, so wenig ist die Seele in diesem Systeme frei, denn ihre gepriesene Unabhängigkeit von den Außendingen ist ja nur für die ganze und volle Abhängigkeit vom Schöpfer eingetauscht worden, eine Abhängigkeit, die ihr jede noch so geringe Abweichung

von der vorgeschriebenen Weise unbedingt unmöglich macht und sie zu einem Automaten erniedrigt.

90. (Anhang III. §. 17, S. 219.) Der Aufsatz über die selbstlose Liebe, dessen Leibniz in diesem Paragraphen gedenkt, findet sich unter dem Titel Sentiment de M. Leibniz sur le livre de M. l'archevêque de Cambrai et sur l'amour de Dieu désintéressé bei Erdmann auf S. 789 ff. Er stammt aus dem Jahre 1697, also aus der Zeit des Ausbruchs der berühmten Fehde, die Fénelons Maximes des Saints zwischen diesem und Bossuet entzündeten.

91. (Anhang III. §. 18, S. 222.) Es steht nicht zu läugnen, daß King viel zu weit geht, wenn er meint, wir könnten den Gegenständen durch unsere Wahl eine beliebige Güte ertheilen, d. h. wenn er dem Willen die Macht beilegt, uns nach Belieben Lustgefühle zu verleihen, denn die Gefühle stehen in Wahrheit über dem Willen: dieser folgt ihnen, nicht aber sie ihm. Andererseits schießt jedoch auch Leibniz über das Ziel hinaus, wenn er überhaupt keinen Einfluß der ausgeübten Wahlfreiheit auf das Gefühl anerkennen will, denn jede im Glauben an unsere Freiheit vorgenommene Wahl erzeugt das Gefühl des Selbstbewußtseins, der Machtvollkommenheit und gewährt also eine Lust, nur daß eben diese Lust sich nicht, wie King annimmt, nach Belieben steigern läßt und daher in vielen Fällen von andern, aus andern Ursachen entspringenden Gefühlen überwogen werden kann.

92. (Anhang III. §. 19, S. 224.) Auch hier, wie schon früher, setzt Leibniz bezüglich der Folgen der Wahlfreiheit kurzweg die Wirklichkeit an Stelle der Möglichkeit. King lehrt keineswegs, daß der Wille sich immer den Motiven zum Trotz entscheide, sondern er legt ihm nur das Vermögen bei, dies zu thun: er erklärt ihn für unabhängig von den Antrieben, während Leibniz ihn an dieselben gebunden sein läßt. Wir haben dazu schon in Erl. 86 und 88 bemerkt, daß nicht Kings, sondern eben Leibnizens Lehre mit der Moral unverträglich ist.

93. (Anhang III. §. 20, S. 225.) King setzt die Thätigkeit der freien Substanz mit Recht in die wirkliche Selbstbestimmung zum Handeln und erkennt daher nur den vernünftigen Geschöpfen eine wahrhaft freie Thätigkeit zu. Leibniz dagegen bezieht sich wieder auf seinen Begriff der Spontaneität (s. Erl. 37) und behauptet demgemäß, daß die wirklich freie Thätigkeit schon da vorhanden sei, wo der Handelnde nicht durch äußern Zwang, sondern nur durch in ihm liegende Gründe bestimmt wird. Er übersieht dabei, daß diese innern Gründe durch die Außendinge erzeugt werden, daß also der Handelnde, in diesem Falle der Wille, wenn er sich nicht über jene Gründe zu er=

heben vermag, nur ein Glied in einer causalen Kette ist, deren Anfang außer ihm liegt, und daß demnach von keiner Selbstständigkeit die Rede sein kann, sobald eben das Gesetz des stärksten Antriebs gilt.

94. (Anhang III. § 21, S. 229.) Es handelt sich hier wieder um die Frage, ob das Sittliche ein Ursprüngliches, vor dem göttlichen Gebote im göttlichen Verstande Bestehendes war, oder ob Gott es erst durch sein Gebot geschaffen hat; man vergleiche daher die Erl. 182—184 zum ersten und Erl. 82 zum zweiten Bande.

95. (Anhang III. §. 24, S. 236.) Pompeio Ucilio Vanini war 1585 in Taurisano geboren und wurde 1619 als Atheist in Toulouse verbrannt. — Der Gymnosophist Calanus oder eigentlich Sphines — denn Calanus nannten ihn die Macedonier nur deshalb, weil er mit diesem Worte zu grüßen pflegte*) — war dem macedonischen Heere von Indien her nach Persien gefolgt und verbrannte sich im Lager zur Zeit des großen Beilagers in Susa. Nach Strabo (XV. p. 299) aber bestimmte nicht Eitelkeit, sondern Krankheit ihn zu diesem Bravourstück.

96. (Anhang III. §. 25, S. 241.) Dem Nikephoros zufolge war Heliodor nicht Bischof von Larissa, sondern von Tricca in Thessalien. Seine Aethiopischen Geschichten, die Schilderung der mannigfachen Abenteuer des Thessaliers Theagenes und der Charikleia, der Tochter des äthiopischen Königs Hydaspes, ist unstreitig der vollendetste Roman, der aus dem Alterthum auf uns gekommen ist.

97. (Anhang III. §. 27, S. 248.) Bemerkenswerth ist in diesem Paragraphen die Stelle auf S. 244, in welcher Leibniz der Schwierigkeit gedenkt, welche das göttliche Vorauswissen bei Annahme der wirklichen Freiheit des Menschen bereitet. Er anerkennt damit selbst, daß bei wirklicher Freiheit des Menschen ein solches Vorauswissen unmöglich ist.

97a. (Anhang III. §. 27, S. 248.) Mit diesem Anhange schloß nämlich die Theodicee in den ersten Ausgaben. Desbosses hat diese drei Anhänge in seiner Uebertragung unterdrückt und gab dafür die Vertheidigung der Sache Gottes, die dann, wie erwähnt, als Anhang IV. in alle spätern Ausgaben übergegangen ist.

98. (Anhang IV. §. 3, S. 250.) Socinianer hießen die Anhänger des Faustus Socinus (1539—1604). Sie verwarfen alle Glaubenssätze, die nicht mit der Vernunft in Einklang standen, und

---

*) So berichtet wenigstens Droysen (Geschichte Alexanders des Großen, 1. Aufl., S. 501), jedenfalls nach Arrian. Josephus dagegen citirt im ersten Buche gegen Appion (§. 22) eine Stelle Klearchs, wonach die indischen Philosophen überhaupt Kalani genannt wurden.

daher in erster Linie auch die Dreieinigkeit, weshalb sie auch Unitarier genannt wurden. Ihr Hauptsitz war Polen, wohin Socinus sich geflüchtet und wo er Unterstützung gefunden hatte, bis Johann Kasimir sie 1660 aus dem Lande trieb. Damit war die äußere Macht dieser Secte gebrochen, in den theologischen Zänkereien jener Epoche spielten sie jedoch noch lange Zeit eine bedeutende Rolle. — Conrad Vorstius (1569—1622) schrieb als Professor der Theologie in Steinfurt Ueber Gott oder Zehn Abhandlungen über Gottes Natur und Eigenschaften (De Deo seu Disputationes decem de natura et attributis Dei), ein Werk, das ihm die Anklage des Socianismus und des Atheismus eintrug und nicht geringen Lärm erregte, da der famose Jakob I. von England zur Widerlegung desselben zur Feder griff.

99. (Anhang IV. §. 58, S. 263.) Das ist alles ganz schön gesagt, nur gewährt das Glück anderer keinen Ausgleich für eigenes Unglück; s. Erl. 200a. 202 zum ersten und Erl. 1. 2 zum zweiten Bande.

99a. (Anhang IV. §. 67, S. 266.) Man beachte, daß für diese letzte Behauptung jeder Beweis fehlt.

100. (Anhang IV. §. 70, S. 267.) Eilhard Lubin (1565—1621), Professor der Theologie in Rostock, behandelte den Ursprung des Uebels in seinem Phosphorus (Phosphorus, de prima causa et natura mali Tractatus hypermetaphysicus), der 1596 in Rostock erschien.

101. (Anhang IV. §. 82, S. 271.) Die Bemerkung über den verschiedenen Antheil des Mannes und des Weibes an der Hervorbringung des Kindes, für welche übrigens die Physiologie noch keine Bestätigung hat finden können, ist der einzige Zusatz, der diese Ausführung über die Entstehung der Seelen von den in B. §. 86—91 und §. 397. 398 gegebenen unterscheidet.

102. (Anhang IV. §. 105, S. 275.) Die Vertheidigung der Sache Gottes ist unzweifelhaft nach der Theodicee geschrieben worden, sie bietet also spätere Anschauungen des Autors, und mit Bezug darauf ist der Paragraph 105 von ganz besonderem Interesse, weil er eine Wandlung der Auffassung Leibnizens von der Freiheit zeigt. Im Hauptwerke selbst und ebenso in den drei ersten Anhängen hat er beharrlich am Gesetz des stärksten Antriebs festgehalten: hier nun läßt er dasselbe plötzlich fallen, um sich King zu nähern und dem Willen den Motiven gegenüber eine Selbständigkeit beizulegen, die er bis dahin stets verneint hatte. Wahrscheinlich war ihm zum Bewußtsein gekommen, wie bedenklich der Determinismus für die Sittlichkeit derjenigen sein muß, die nicht im Stande sind, mit Lessing zu sagen:

„Was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — das wir nicht brauchen, weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort; etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmerhin machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich selbst in diesen Schranken so viele Fehltritte noch thue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selber hat?" Errare humanum est!

Ende.

Namen- und Sachregister.

Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische die Seite.

Inhalt.



